

Bajo la dirección
de Henry Ey

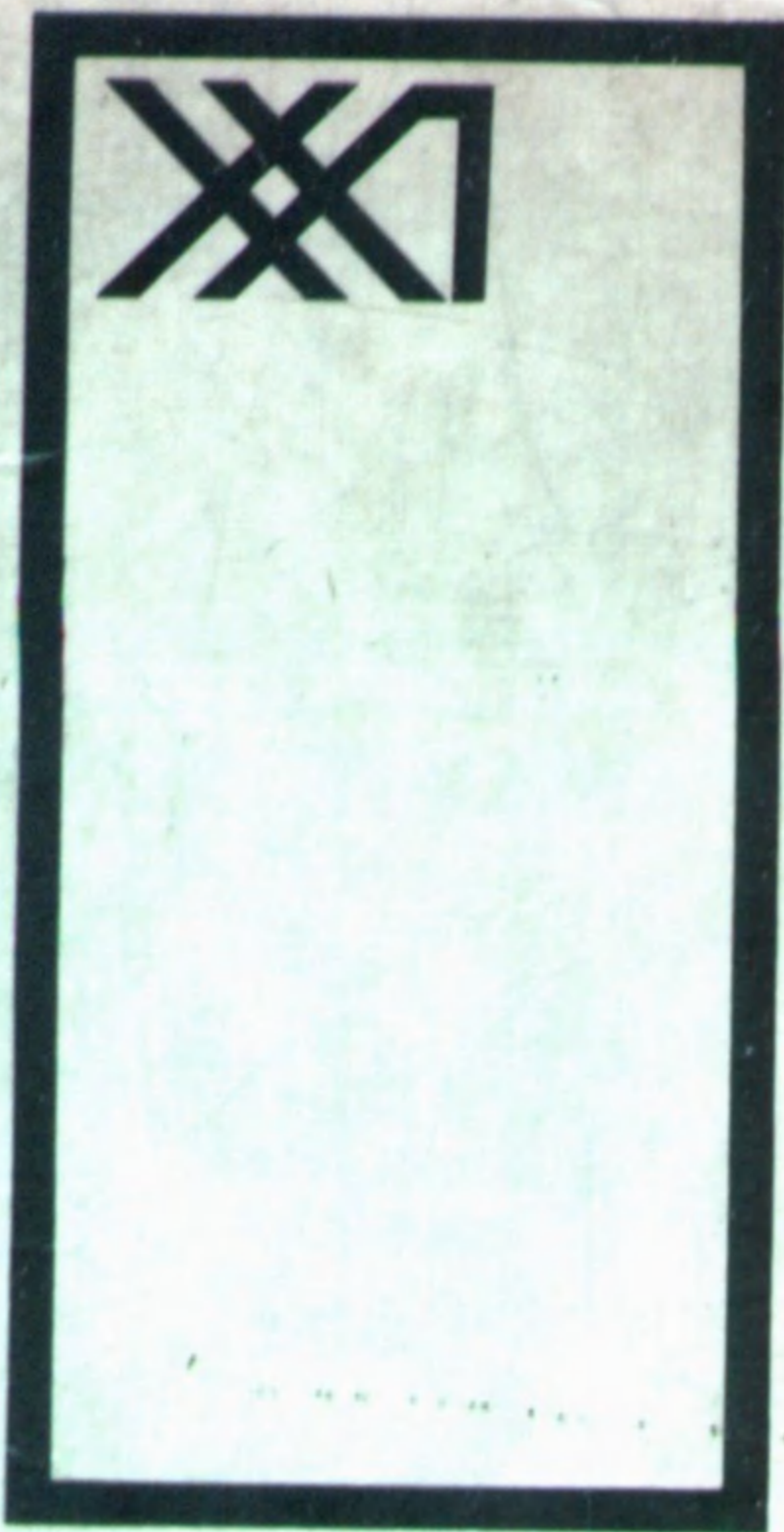


siglo
veintiuno
editores
sa

El inconsciente

(coloquio de Bonneval)





EL INCONSCIENTE

¿Qué es el inconsciente? ¿Un mito? ¿Un postulado científico? ¿Una excusa de nuestra falibilidad? ¿Un espejismo de nuestra conciencia errática? ¿Una trampa del lenguaje? ¿Hay alguna realidad filosófica que lo funde? ¿Cómo se manifiesta en el delirio, en la locura, en la memoria? ¿Qué lugar ocupa en la trama social? ¿Cuál es su estatuto filosófico? Estas y otras muchas preguntas en torno a este concepto clave, polémico y omnipresente en nuestro mundo en crisis, convocaron a psicoanalistas, psiquiatras, biólogos, sociólogos y filósofos a un debate sin precedentes.

La obra que presentamos al lector es sin duda la contribución colectiva más lúcida, comprensiva y profunda de cuantas se han hecho hasta ahora para esclarecer el misterio del inconsciente, ese continente oscuro y negado de la psique humana que muchos presintieron, pero que sólo el genio de Freud se atrevió a explorar y roturar. El valor de este encuentro multidisciplinario no reside tanto en la calidad excepcional de los interlocutores y en la multiplicidad casi exhaustiva de los enfoques propuestos, como en el rigor y la lucidez con que son encarados los problemas y sus implicaciones epistemológicas, sociológicas y psiquiátricas.

el mundo
del
hombre

PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN

DIRECCIÓN: HENRY EY

COLABORADORES:

CLAUDE BLANC, RENÉ DIATKINE, SVEN FOLLIN, ANDRÉ GREEN,
CATHÉRINE LAIRY, GEORGES LANTÉRI-LAURA, JEAN LAPLANCHE,
SERGE LÉBOVICI, SERGE LECLAIRE, HENRI LEFEBVRE,
FRANÇOIS PERRIER, PAUL RICOEUR, CONRAD STEIN Y ALPHONSE DE WAEHENS

OTROS PARTICIPANTES:

PAUL GUIRAUD, JEAN HYPPOLITE, JACQUES LACAN,
MAURICE MERLEAU-PONTY, E. MINKOWSKI

EL INCONSCIENTE *(Coloquio de Bonneval)*

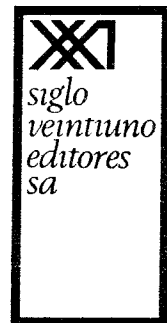
bajo la dirección de

HENRI EY

traducción de

JULIETA CAMPOS Y ARMANDO SUÁREZ

MÉXICO
ARGENTINA
ESPAÑA



Primera edición en español, 1970
© SIGLO XXI EDITORES, S. A.
Gabriel Mancera 65 — México 12, D. F.

Primera edición en francés, 1966
© Desclée de Brouwer, París
Título original: *L'inconscient*

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

LISTA DE COLABORADORES

DR. CLAUDE BLANC

Neuropsiquiatra de Air France. Médico-asistente de los Hôpitaux de París.

DR. RENÉ DIATKINE

Antiguo jefe de clínica de la Facultad de Medicina de París. Vicepresidente de la Société Psychanalytique de París. Médico de los Centros de Salud Mental del XIII distrito de París.

DR. SVEN FOLLIN

Antiguo jefe de clínica de enfermedades mentales y del encéfalo en la Facultad de París. Médico en jefe del Centre Psychiatrique Sante-Anné.

DR. ANDRÉ GREEN

Antiguo jefe de clínica de enfermedades mentales y del encéfalo en la Facultad de París. Médico en jefe del Centre Psychiatrique Sante-Anne.

DR. CATHÉRINE LAIRY

Jefe de laboratorio en el hospital Henri-Rousselle (París). Investigador en el Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale (INSERM).

DR. GEORGES LANTÉRI-LAURA

Médico de los Hôpitaux Psychiatriques. Maestro de conferencias en la facultad de Letras y Ciencias Humanas de Estrasburgo.

DR. JEAN LAPLANCHE

Antiguo alumno de la École Normale Supérieure. Agregado de Filosofía. Antiguo interno de los Hôpitaux Psychiatriques del Sena. Maestro-asistente en La Sorbona.

DR. SERGE LÉBOVICI

Antiguo interno de los Hôpitaux de París. Antiguo médico asistente de los Hôpitaux de París. Director del Institut de Psychanalyse de París. Médico de los Centros de Salud Mental del XIII distrito de París.

DR. SERGE LECLAIRE

Antiguo jefe de clínica de enfermedades mentales y del encéfalo de la Facultad de París.

HENRI LEFEBVRE

Profesor de la Universidad de París, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

DR. FRANÇOIS PERRIER

Antiguo jefe de clínica de enfermedades mentales y del encéfalo de la Facultad de París.

PAUL RICOEUR

Profesor de la Universidad de París. Profesor de filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Nanterre.

DR. CONRAD STEIN

Antiguo jefe de clínica de la Facultad de Medicina de París. Miembro de la Société Psychanalytique de París.

ALPHONSE DE WAELENS

Profesor de filosofía en la Universidad de Lovaina.

ÍNDICE

LISTA DE COLABORADORES	vii
ADVERTENCIA PRELIMINAR, POR ARMANDO SUÁREZ	xiii
PREFACIO, POR HENRY EY	1
PROLEGÓMENOS	
CONOCIMIENTO DEL INCONSCIENTE, POR HENRI EY Las modalidades del ser latente, 7	5
LAS PUERTAS DEL INCONSCIENTE, POR ANDRÉ GREEN i. Fuentes y precursores, 10; ii. Revelación del inconsciente freudiano, 12; iii. La neurobiología y el pensamiento naturalista ante el inconsciente, 14; iv. La sociología y la antropología social: estructuras intersubjetivas, 18; v. La filosofía y el desacuerdo con la fenomenología, 21; vi. La renovación de la psicopatología. Sus límites, 24; vii. El rostro de Jano del psicoanálisis francés, 28; viii. Enseñanza de Edipo, 38	9
PRIMERA PARTE: LAS PULSIONES Y EL INCONSCIENTE	
ALGUNAS NOTAS SOBRE EL INCONSCIENTE, POR SERGE LÉBOVICI Y RENÉ DIATKINE i. Evolución del concepto del inconsciente en la obra de Freud, 45; ii. La génesis del inconsciente, 52; iii. El inconsciente en la práctica psicoanalítica, 61; Conclusión, 71; Referencias, 72	43
LAS PULSIONES Y EL INCONSCIENTE, POR FRANÇOIS PERRIER	74
DISCUSIÓN Jean Laplanche, 85; Kamouh, 87; Lébovici y Diatkine, 87	85
SEGUNDA PARTE: EL LENGUAJE Y EL INCONSCIENTE	
EL INCONSCIENTE: UN ESTUDIO PSICOANALÍTICO, POR JEAN LAPLANCHE Y SERGE LECLAIRE i. Tres vías de aproximación al realismo del inconsciente, 97; ii. El inconsciente como sistema en Freud. Orientación y callejón sin salida de las hipótesis freudianas,	95

104; iii. El "texto inconsciente" de un sueño; iv. El inconsciente es la condición del lenguaje. Interdependencia de los sistemas preconsciente e inconsciente, 118; v. Estudio clínico de ciertos mecanismos fundamentales del inconsciente, 126

LENGUAJE E INCONSCIENTE, POR CONRAD STEIN 135

DISCUSIÓN 148

Merleau-Ponty, 148; André Green, 149; Tosquelles, 161; E. Minkowski, 163; Henri Lefebvre, 164; Jacques Lacan, 168; Serge Leclaire, 182

TERCERA PARTE: NEUROBIOLOGÍA E INCONSCIENTE

CONSCIENTE E INCONSCIENTE EN EL PENSAMIENTO NEUROBIOLÓGICO ACTUAL.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS HECHOS Y LOS MÉTODOS, POR CLAUDE BLANC 195

i. Los datos experimentales, 201; ii. Los métodos en neurobiología, 221; iii. Los obstáculos epistemológicos, 238

REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA COMUNICACIÓN DEL DR. BLANC SOBRE "CONCIENCIA E INCONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO NEUROBIOLÓGICO ACTUAL", POR G. C. LAIRY 248

DISCUSIÓN 254

G. Lantéri-Laura, 254; Serge Leclaire, 256; Jean Laplanche, 257; Paul Guiraud, 257; René Anguergues, 259; Maurice Dongier, 263; Eugène Minkowski, 264; Jean Hyppolite, 265; André Green, 265; Henri Ey, 267; Claude Blanc, 271

CUARTA PARTE: EL INCONSCIENTE Y LOS PROBLEMAS PSIQUIÁTRICOS

EL PROBLEMA DEL INCONSCIENTE Y LA PSICOPATOLOGÍA, POR HENRI EY 277

i. El inconsciente agitado por la reflexión, 278; ii. El inconsciente revelado por la psicopatología, 290; iii. La estructura del ser psíquico y el problema del inconsciente, 305

EL INCONSCIENTE O EL NO-YO DE LA PERSONA, POR S. FOLLIN 313

EL INCONSCIENTE Y LA PSICOPATOLOGÍA, POR ANDRÉ GREEN 337

DISCUSIÓN 362

J. Hyppolite, 362; Henri Ey, 362; J. Hyppolite, 362; Henri Lefebvre, 362; Hyppolite, 364; Minkowski, 364; G. Lantéri-Laura, 365; Laplanche, 369; Minkowski, 369; Henri Ey, 370

ÍNDICE	xi
QUINTA PARTE: EL INCONSCIENTE Y LA SOCIOLOGÍA	
MODELOS SOCIOLÓGICOS DEL INCONSCIENTE, POR HENRI LEFEBVRE	375
i. Generalidades metodológicas, 375; ii. Modelo A, 377; iii. Modelo B, 379; iv. Modelo C, 381; v. Modelo D, 383; vi. Conclusión, 384	
EL INCONSCIENTE Y LA SOCIEDAD, POR CONRAD STEIN	387
SEXTA PARTE: EL INCONSCIENTE Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO	
SOBRE EL INCONSCIENTE Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO, POR A. DE WAELEHENS	401
LOS PROBLEMAS DEL INCONSCIENTE Y EL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO, POR G. LANTÉRI-LAURA	417
i. Las posiciones originales de la problemática, 417; ii. Las vías de la fenomenología, 421; iii. Una formulación de respuestas concretas, 426	
EL CONSCIENTE Y EL INCONSCIENTE, POR PAUL RICOEUR	440
i. La crisis de la noción de conciencia, 441; ii. La crítica de los conceptos freudianos, 442; iii. La conciencia como tarea, 446	

ADVERTENCIA PRELIMINAR

La obra que presentamos al lector es sin duda la contribución colectiva más lúcida, comprensiva y profunda de cuantas se han hecho hasta ahora para esclarecer el misterio del inconsciente, ese continente oscuro y negado de la psique humana que muchos presintieron, pero que sólo el genio de Freud se atrevió a explorar y roturar. El valor de este encuentro multidisciplinar no reside tanto en la calidad excepcional de los interlocutores y en la multiplicidad casi exhaustiva de los enfoques propuestos, como en el rigor y la lucidez con que son encarados los problemas y sus implicaciones epistemológicas, sociológicas y psiquiátricas. El punto de vista psicoanalítico está mayoritariamente representado por la llamada escuela estructuralista que, inspirada por la obra en gran parte convergente de Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss, propone no una revisión, sino una “lectura” de Freud fiel a los textos clave.

La lectura de Freud en español tropieza con dificultades de crítica textual considerables. De las *Obras completas* de Sigmund Freud existen en castellano tres ediciones: la de Biblioteca Nueva (3 volúmenes, Madrid), la de Santiago Rueda (22 volúmenes, Buenos Aires) y la de Ixtaccíhuatl (México). Los dos primeros volúmenes de la edición de Biblioteca Nueva (1923, reimpresiones en 1948 y 1968) contienen la casi totalidad de la obra publicada por el maestro vienés y traducida por don Luis López Ballesteros y de Torres hasta 1923. El elogioso prólogo de Freud le ha dado una especie de prestigio sagrado e intocable, que ha inhibido la necesaria labor de corrección y puesta al día realizada, por ejemplo, por los ingleses en su Standard Edition. La verdad es que esta primera versión, muy meritoria en su momento, está plagada en sus reimpresiones sucesivas de erratas, imprecisiones y locuciones obsoletas, omisiones y extrapolaciones que hacen de ella un texto críticamente poco confiable. Las ediciones argentina y mexicana, por otra parte, se han limitado a reproducir el texto de López Ballesteros. La edición de Santiago Rueda, sin embargo, contiene, a partir del tomo XVIII, la versión castellana de todas las obras no traducidas por López Ballesteros e incluso algunas que no aparecen ni siquiera en las ediciones alemana e inglesa, supuestamente definitivas y completas. Esta versión, realizada por Ludovico Rosenthal, es de una fidelidad impecable y contiene valiosísimas notas, que hacen de ella una traducción ejemplar y un texto absolutamente confiable. Trece años después de circular la traducción de Rosenthal la Editorial Biblioteca Nueva publicó como tercer tomo de las *Obras completas* de Sigmund Freud la versión de esas mismas obras a cargo de Ramón Rey Ardid, versión igualmente pulcra y cuidada que en muchas páginas parece una transcripción de la de Rosenthal, al que por lo demás no se cita jamás.

En la presente obra —como en otras de esta misma editorial— hemos resuelto citar los textos de Freud de la manera siguiente: los traducidos por López Ballesteros aparecerán con los títulos propuestos por éste seguidos de las letras BN (Biblioteca Nueva) y de la indicación en números romanos del tomo en que se encuentran y la página de la última

reimpresión de 1968. Los otros textos aparecerán citados por las dos traducciones, la de Rosenthal (SR = Santiago Rueda) y la de Rey Ardid (BN) seguidas de las indicaciones de tomo y página correspondientes.

La traducción de una obra colectiva plantea siempre dificultades al traductor, dificultades acrecentadas cuando los diferentes autores hablan lenguajes especializados diferentes. En la obra que ahora presentamos al lector se agrega a éstas una complicación suplementaria por lo que respecta a los enfoques psicoanalíticos: la del estilo y terminología peculiares de Lacan y sus discípulos. Entre los términos nuevos introducidos por ellos en la jerga psicoanalítica, ya de por sí un tanto esotérica y provocativa para el lector medio, se encuentran los de *béance* y *capitonnage*. *Béance*, que hemos traducido sistemáticamente por “apertura”, connota dos significaciones: la de algo hueco, vacío, abierto y la de aptitud y aspiración a ser llenado, cubierto o colmado. Una boca abierta por el deseo —la del bebé dispuesto a mamar— sería la imagen primordial de la *béance*. En cuanto a *capitonnage*, lo hemos traducido por “modulación” (y, correlativamente, *point de capiton* por “punto nodal”): la imagen de que se sirve Lacan al emplear estos términos es la de la masa amorfa de lana o guata, sujeta y modelada por los botones sobre la seda o tela que la fijan al soporte o respaldo. En el contexto, se refieren a nudos en los que se entrecruzan y fijan los hilos de la red significante: de ahí nuestra versión de “puntos nodales”.

Los psicoanalistas franceses (y no sólo los lacanianos) han traducido el término freudiano *Phantasie* —no como facultad de imaginar (la *Einbildungskraft*), sino como el mundo imaginario, sus contenidos y la actividad creadora que lo anima (*Das Phantasieren*)— por *fantasme*. También lo han hecho así los italianos frecuentemente. En español se ha traducido habitualmente por “fantasía”, desde López Ballesteros, traducción correcta, aunque no responde totalmente a la semántica de la palabra alemana y tenga otras connotaciones que diluyen un tanto su específica significación psicoanalítica. De ahí que en la presente versión hayamos conservado el matiz acentuadamente psicoanalítico que han pretendido marcar los autores franceses, traduciendo su *fantasme* por “fantasma”. Pero la realidad denotada por la palabra “fantasma”, insistimos, es la misma que la habitualmente designada por la de “fantasía” en la literatura psicoanalítica de lengua española.

Otra noción —ésta del vocabulario freudiano clásico— que aparece frecuentemente en estas páginas, y por cierto con una significación central, es la correspondiente a la palabra alemana *Besetzung*, vertida por López Ballesteros diversamente según los diversos contextos (carga, ocupación, revestimiento, etc.). Los autores franceses la han traducido por *investissement*, término cómodo y fiel al enfoque económico (energético) al que apunta Freud y que permite asimismo verter sus derivados y compuestos mediante términos morfológicamente homólogos (*Besetzen* = *investir*; *Gegenbesetzung* = *contrainvestissement*; *Ueberbesetzung* = *surinvestissement*; *Besetzungszug* = *désinvestissement*, etc.; términos franceses que pueden sin violencia verterse en español, respectivamente, por “invertir”, “contrainvertir”, “sobreinvertir”, “desinvertir”, etc. En la literatura psicoanalítica especializada de lengua inglesa se ha traducido por *cathexis*, en la italiana por *carica* o *investimento* y en portugués por *carga* o *investimento*. En la española se ha recurrido

también últimamente al neologismo “catexis”, variándolo también en sus derivados “contracatexis”, “cactezar”, etc. En la presente traducción hemos utilizado indiferentemente “catexis” e “inversión” como sinónimos, renunciando al original “carga”, demasiado comprometido con presupuestos mecanicistas. “Catexis” y sus derivados, como tecnicismos, constituyen un esfuerzo por evitar el equívoco; pero resulta un término excesivamente ajeno y abstracto y fonéticamente lamentable; “invertir”, en castellano, es un verbo de raigambre jurídico-moral cuyo significado genuino (invertir de poder a un sujeto) apunta al sentido medular del concepto freudiano: atribuir una energía (un poder de acción o capacidad de trabajo) a un objeto (fantasía, imago, instancia psíquica). Y se presta mejor a variaciones morfológicas más idiomáticas y menos malsonantes.

Al justificar así nuestras opciones terminológicas, damos con ello testimonio de la ambigüedad de todo lenguaje y especialmente del psicoanalítico: si el inconsciente, como pretenden Laplanche y Leclaire, funda todo lenguaje, lo funda en la ambigüedad y en el simbolismo y todo traductor es, en parte e irremediabilmente, un traidor.

ARMANDO SUAREZ

PREFACIO

Las cuatro Jornadas que fueron dedicadas al problema del inconsciente constituyeron el sexto de los Coloquios que organicé durante mi servicio en Bonneval.

Quisiera recordar primero cuáles fueron los anteriores:

En agosto de 1942 expuse en grandes líneas, a mis amigos y discípulos, mi proyecto de escribir una historia natural de la locura. Por la dureza de los tiempos y el carácter conjetural de mi propio proyecto, sólo un pequeño opúsculo publicado en la Imprimerie Vendéenne (La Roche-sur-Yon, 1943) lleva la huella de ese primer Coloquio.

En 1943, las Jornadas de Bonneval fueron dedicadas a una gran discusión sobre las relaciones de la neurología y la psiquiatría, en la que confronté mis concepciones con las de J. de Ajuriaguerra y H. Hécaen. Los resultados de este segundo Coloquio aparecieron en 1947 en la editorial Hermann et Cie., París.

En 1946 tuvo lugar la famosa discusión sobre “la psicogénesis de las psicosis y las neurosis”, cuyo brillo, aunque ya un poco apagado, reluce aún en el fondo de todos los que participaron. Allí nos dimos cuenta Jacques Lacan y yo tanto de la divergencia de nuestra búsqueda de la verdad como de la comunidad de nuestro esfuerzo por llegar a ella. Este Coloquio fue publicado en esta misma colección (Desclée de Brouwer) en 1950.

En 1950 se discutió sobre el problema de “La herencia” y sobre las comunicaciones redactadas por H. Duchêne y por mí al respecto, en el mismo ambiente amistoso y apasionado. Desgraciadamente nunca pudimos reunir, para publicarla, esa amplia discusión.

En 1957, antes del II Congreso Mundial de Psiquiatría, volvimos a reunirnos en Bonneval para examinar a fondo —y puedo emplear la expresión para calificar la profundidad de estos debates ejemplares— el problema de la esquizofrenia. Este Coloquio fue publicado en la revista *L'Evolution Psychiatrique*, en 1958.

Y finalmente en 1960 se llevó a cabo el Coloquio sobre el inconsciente, preparado durante varios años, y cuya publicación exigió también varios años. Debemos una disculpa por publicar tan tarde las ponencias y las discusiones a las que dieron lugar, mas sucede que el tema, eterno, no ha perdido indudablemente nada de su actualidad.

Debo agradecer por su participación a los maestros de filosofía, psiquiatría y psicoanálisis que tuvieron la gentileza de participar.

Ninguno de nosotros olvidará la atmósfera electrizante de esos debates, que alcanzaron por momentos un paroxismo apasionado que el lector presentirá al conocer las ponencias, las cuales han sido reducidas, con el tiempo, a una objetividad más serena.

HENRI EY

PROLEGOMENOS

Lo que define al inconsciente es que sea *desconocido* para la conciencia. Y es un hecho que *fuera de la conciencia* no hay conocimiento. *Fuera del conocimiento* el ser se desvanece para caer en el *no-ser*, es algo que nos inclinamos a pensar. De tal manera que podemos medir el abismo que se abre ante nosotros cuando pretendemos conocer lo que no es conocido y captar lo que no es. Es así como muchos hablan del inconsciente, como si fuera lo contrario de un ser, para no ser ni una cosa ni un pensamiento. Quizá entonces el ser del inconsciente no sería sino una palabra “congelada” que sólo a los ojos del sofista aparecería con el brillo de la más deslumbrante realidad. El ser o el no-ser del inconsciente nos conducen a una difícil meditación que separa el *cogito* del *cogitatum*.

¿Cómo es un ser desconocido? Sin duda, conocer es dar y darse el ser en su esencia y sus atributos. Y es así como conocemos las *cosas*, cuando podemos declinar y conjugar todas sus modalidades de ser descubriéndolas en su condición de objetividad. Pero estamos lejos de esta adecuación entre el *sujeto* del conocimiento y su *objeto*, en esta región del ser donde la ontología del ser humano, de su conciencia pura y de su *Dasein*, revelan que es un “ser para sí” desgarrado por la contradicción y cuyo ser pone en cuestión su propio ser. Vale decir que el conocimiento de ese ser no podrá ser jamás entero para sí mismo. Sólo refiriéndonos a la constitución del conocimiento objetivo, no considerando el ser para sí, lo desconocido de sí puede negarse en su pertenencia al ser; y no es una de las menores paradojas de la filosofía de esta época el que nieguen el inconsciente aquellos mismos que designan el ser para sí como un ser (en) “hueco”, según la famosa expresión de Hegel, quien al plantearse la cuestión de su ser no puede constituirse sino como su enigma.

Habría que decir más bien que el “no-ser” de lo desconocido es un *μήν* más que un *οὐκόν*. Volvemos al tiempo de Parménides, de Gorgias y de Platón. Me parece que todo lo que leemos en *El sofista* sobre el ser del no-ser puede aplicarse al inconsciente. Se dice allí del no-ser que se *revela* como un tercero *τρίτον ὑπομανθασεται* y que es el *otro*. Es que, nos dice Sócrates, en ese diálogo que es uno de los puntos culminantes del pensamiento humano, el no-ser no es menos ser que el Ser. (El inconsciente no existe menos que el consciente, así como el ser es también un no-ser.) Es en efecto en lo múltiple, en el movimiento y en el devenir y no, como querían los Eleatas, en la categoría de lo “uno” y de lo inmutable, donde aparece el ser con la sombra de su no-ser.

Pero esta teoría de los “mixtos” y del dinamismo del ser se encuentra en muchas filosofías y en las más opuestas. Pienso que no es difícil, ni siquiera para este “filósofo no filósofo” que soy sin serlo, encontrar la genealogía o la misma idea y la superación de esta contradicción en casi todos los maestros del pensamiento antiguo y moderno. En Aristóteles por supuesto. También en Kant (en la medida misma en que pasa de la estética a la dialéctica trascendental planteando la multiplicidad de los actos intuitivos y sintéticos).

También en Hegel, donde este pensamiento es explícito, cuando sigue el itinerario que va de la inconsciencia de la conciencia a la conciencia de sí y de los otros. Y aun en Husserl, de quien se piensa sin embargo con frecuencia —y él mismo lo hace pensar— que sigue el camino cartesiano de una fenomenología puramente trascendental, pero en la que la “constitución” del ser por sus ambigüedades mismas lo sustrae a un saber puro y simple. Las reflexiones son numerosas y pertinentes al tema (cf. A. de Waelhens). Equivalen a decir que la multiplicidad compuesta del ser que implica el no-ser o se opone (como se oponen los datos del sentido, los momentos noéticos o hiléticos y la estructura noemática de las presentaciones reflexivas del “logos”) no puede conformarse a la transparencia de un saber que abarca —sin dejar nada— la totalidad del ser. Maurice Merleau-Ponty en su prefacio al libro de Hesnard admite justamente que hay en Husserl un “pre-ser”. Pero no nos detengamos en esos abismos ni en esas cimas de la metafísica. Digamos que el ser del inconsciente en tanto que escapa al conocimiento es un no-ser, pero sólo relativo, porque como vamos a ver, como lo he indicado en mi ponencia y como se dice en *El sofista* no es posible separar radicalmente el ser y el no-ser —y la definición del inconsciente (*no-consciente*) no destruye su ser, porque la definición de la conciencia lo implica. Esta es al menos la tesis que no dejo de defender.

El ser puede ser naturalmente desconocido. Esto es evidente en cuanto a los objetos del mundo exterior —al menos si se recusa el solipsismo idealista. Pero pensemos en lo que sucede con lo que es desconocido del Sujeto, y tomemos como ilustración el ejemplo aquí primordial y perfectamente ejemplar de la historia de Edipo. Edipo teme su destino, pero lo considera hipotético. Lo que ignora y lo que le es revelado en la tragedia y la sangre es que ese destino se ha cumplido. Ha matado a Layo y se ha casado con Yocasta creyendo ser hijo de Polibio; es el descubrimiento de esa verdad objetiva lo que le es horrible, lo que forma el tema de la tragedia, exterior a Edipo mismo, víctima de una terrible *ἀναγκή*. Pero si esta tragedia, para ser reconocida como inherente al deseo de los hombres, desciende del personaje mítico donde era *exterior a él mismo* (en el oráculo y en la realidad de los acontecimientos que forman la tragedia), al hombre real que *contiene* la tragedia de Edipo como el prototipo mismo del “no-ser consciente” (o desconocido de sí mismo), esta tragedia es a la vez *real* en las fuerzas de su deseo e *imaginaria* en su historia. Tal es el inconsciente que nos reveló Freud.

El inconsciente es, pues, esa profundidad del ser, lo que no está en su superficie, no sólo por no estar sino por no deber estar. Está —y sólo puede estar allí— en la profundidad abismal. Es en el fondo de sí lo que es, y no puede aparecer más que en transparencia. Es lo contrario de la nada, para no ser sino ausencia del “campo de la conciencia” o de la “conciencia de sí”, es decir, de las dos modalidades del Ser consciente que al reprimirlo lo consagra. Y esa ausencia (que es un “como si no estuviera”) es la que resulta de su exclusión por inactualidad o de su prohibición por ilegalidad. Este inconsciente es negado con frecuencia porque, como decía Bergson cuando examinaba la razón de este desconocimiento, no se sabe *dónde* meterlo. Uno se obstina, en efecto, en colocarlo en algún lugar del espacio, cuando es la profundidad del ser en tanto que éste implica, al mismo tiempo, una ipseidad opaca y una apertura problemática a su mundo. Esta opacidad y este peso constituyen *el ser de latencia* del inconsciente.

LAS MODALIDADES DEL SER LATENTE

Si la validez de este ser psíquico implícito, virtual y latente que es el inconsciente resulta de la ontología del ser psíquico en tanto que es una *unitas multiplex*, un ser problemático, un ser para el que su ser está en discusión, es necesario pues —y éste será, pienso, el tema esencial de las Jornadas que pasaremos juntos, en la fiebre de discusiones apasionadas— que nos preguntemos cuáles son las modalidades de ese ser inconsciente.

El inconsciente no puede ser una pura negación, una simple falta de “conciencia”. Es esencialmente una negación en la medida misma en que la conciencia y él se constituyen en una forma conflictiva. El inconsciente no se conforma a la legalidad del ser consciente. Tal es la intuición fundamental, la revolución copernicana del descubrimiento de Freud. De tal manera que el inconsciente “por naturaleza” revela a la estructura razonable que su ser inconsciente es ilegal. De ahí la represión de que es objeto. Esto equivale a decir que las relaciones del consciente y del inconsciente sólo pueden inscribirse en el contexto de la Ley. Es en efecto contra la dura ley de la realidad, contra el aparato lógico de la percepción y del conocimiento que el inconsciente, como imaginario, es reprimido en el campo de actualidad de la conciencia en tanto que éste está sólidamente organizado. Y es contra los imperativos de la razón teórica y práctica, contra su jurisdicción, por lo que es rechazado por el Yo como contrario a sus fines. Esto quiere decir que el inconsciente se ve obligado a esconderse, que es encarcelado y por así decirlo condenado a no aparecer, a manifestarse sólo en las tolerancias o las debilidades del texto de la ley. Es justamente en la densidad del discurso, como un jeroglífico que hubiera que descifrar, donde le está permitido hacerse transparente, introducirse entre sus mallas.

En última instancia, el “psicoanálisis” es lo único que permite hacerlo aparecer. Ya sea que, disimulado, sólo se revele gracias a las negligencias de un control que se debilita en la vida cotidiana (olvidos, lapsus) o en los brotes espontáneos del chiste o del *acting-out* de manifestaciones fulgurantes; o que, como en el sueño, cuando la conciencia pierde su estructura, se ofrezca en imágenes. Pero aun en ese caso no se revela sino al otro y sólo a condición de un trabajo hermenéutico que lo descubre, que penetra en su simbolismo para extraerle el sentido.

No es sino a través de las palabras expresadas por el otro como el otro implicado en su propio discurso puede aparecer, puede abrirse (mediante la indispensable llave de sus sueños que él mismo no posee) a la conciencia, acceder a su propio saber. Y aun entonces (todos los desciframientos laboriosos de las neurosis, las pacientes revelaciones del inconsciente que hay en todos los hombres), ese trabajo de descubrimiento de sí o de armonización del Yo con lo que no sabía ser, aun entonces nunca es completa la transparencia del ser para su conciencia.

Mas si esta opacidad es como consustancial a la estructura del ser psíquico, verdad es que en la enfermedad mental es más oscura. El inconsciente es entonces a la vez más fuerte, más aparente para el otro y más refractario a entrar en la conciencia del neurótico. No es nada sorprendente que sea precisamente allí, en ese campo, donde Freud descubrió lo que era el inconsciente: el efecto de la represión. El neurótico parece ser aquel en quien, por excelencia, el inconsciente no aparece a la conciencia, precisamente porque ésta conserva y exagera sus capacidades de represión y porque las fuerzas del inconsciente

frustran sus prohibiciones mediante la producción de las manifestaciones neuróticas simbólicas.

La estructura misma de la neurosis supone la agudeza de este conflicto, de este drama. Si nos remite a la historia de Edipo es, por supuesto, porque el mito edípico refleja una de las problemáticas más radicales de la existencia humana. Pero es también porque Edipo, para ser no sólo lo que fue, un hombre trágicamente desgraciado, sino para ser el neurótico que no fue, hubiera no sólo tenido que soportar las peripecias exteriores de su incesto, sino llevar en sí mismo como un enigma, como su inconsciente, su tragedia —que habría tenido que ser a la vez Edipo y la Esfinge.

Tal es, en efecto, la última palabra del conocimiento del inconsciente cuya esencia es ser enigmático y estar paradójicamente entrelazado al ser consciente. Porque, no siendo la nada física de un mineral o de una máquina (sin conciencia), su ser no es sino en relación con lo que no es, es decir, en y por su relación con la Conciencia que lo trasciende (o lo reprime). Es esta trascendencia de la Conciencia la que engendra a la vez el inconsciente en su realidad propiamente virtual y hace posible su aparición en su desaparición.¹

1. *Posnota*. Después de la redacción de este texto y tras el estudio crítico que he presentado de las debilidades de la teoría freudiana del inconsciente, quiero precisar que, desde un punto de vista metodológico conforme a esta ontología del ser consciente-inconsciente, si el inconsciente es el objeto de un *análisis* que lo hace aparecer, este análisis hace desaparecer, al penetrar la trascendencia del ser consciente por su transparencia misma. La totalidad del ser psíquico exige que, sin dejarnos arrastrar por los análisis en profundidad del inconsciente, no perdamos nunca de vista que éste sólo tiene realidad y sentido en y por el ser consciente.

Este texto quiere ser un discurso de presentación. Al planear las Jornadas de Bonneval sobre el inconsciente, ha parecido oportuno, ante la heterogeneidad de las relaciones y la sucesión de su exposición, unificar en unas palabras introductorias los principales puntos de vista adoptados, ya que la discusión no puede dejar de reflejarlos todos desde un principio, sin esperar a que sea conocido el total de las tesis para emprender el debate.

Aunque la mayor objetividad debe ser de rigor para semejante trabajo, me ha parecido ilusorio registrar de manera completamente neutra las tesis defendidas. He preferido exponerme, dando a conocer mi opinión, esforzándome por conservar a la crítica un carácter abierto y sometiéndome yo mismo a su prueba. La versión aquí presentada no puede dejar de estar influida por el conocimiento de las ponencias o los textos de mis colegas contraponentes que se habrá reflejado sin duda en la redacción definitiva, aun cuando no sean citados concretamente.

Las circunstancias de las Jornadas de Bonneval me han permitido, en un momento privilegiado de mi formación, representar el papel de interlocutor múltiple, exponiendo puntos de vista aparentemente muy alejados unos de otros. No creo que en este momento pudiera ya volver a hacerlo. Quizá el texto se resiente ya de ello. Ruego al lector que me excuse por este desequilibrio entre las condiciones iniciales de mi participación en esas Jornadas y las del momento en que este trabajo ve la luz.

¿Puede ser acaso la señal de un anacronismo el que el inconsciente sea todavía tema de torneos y debates en las asambleas psiquiátricas? El que lo hizo evidente a la mirada de los hombres fue siempre mejor entendido, es cierto, por los medios literarios y artísticos que por los científicos. Los que, en el campo en que fue más iluminador su descubrimiento, hubieran debido reconocerle antes que nadie su calidad revolucionaria, se resignaron a hacerlo obligados por el desarrollo y la extensión de esa obra que hubieran preferido seguir ignorando. En el alba del surrealismo todavía había quien elogiaba o atacaba a Freud en las sociedades psiquiátricas. Pero ¿qué sucede hoy? Por un giro imprevisto de las cosas, el psicoanálisis es parte integrante del saber común y casi corresponde al dominio público. La tendencia mayoritaria de la psiquiatría —la de Estados Unidos— lo ha adoptado generosamente, lo ha ajustado y lo ha lanzado y todo el mundo acepta, de buen o mal grado, el hecho del inconsciente. Inglaterra, donde el psicoanálisis tiene su código, especie de *habeas corpus* de los psicoanalistas, es el único país europeo que facilitó, en el momento del exilio, la colocación de los primeros compañeros de Freud expulsados por el nazismo. Pero como la mayoría emigró hacia Estados Unidos, el crecimiento del movimiento analítico europeo en Europa fue laborioso y difícil. Por el contrario, la psicopatología heredera de la fenomenología y de las tendencias existenciales encontró libre el

campo para desarrollarse sin restricciones. Las obras de Jaspers, Binswanger, von Gebsattel y Minkowski, que reinaban sobre el pensamiento psiquiátrico de Europa atravesaron el océano muy tardíamente.¹ Pero habiendo florecido en esa tierra ávara y reticente, el freudismo crece con más vigor, a pesar de la mutilación que haya podido sufrir por su propia maduración interna.² Si ha habido que esperar hasta noviembre de 1960 para discutir el fundamento mismo de la doctrina psicoanalítica es porque al fin habría llegado el momento en que debía proclamarse el asedio a esa plaza fuerte que era paradójicamente la psiquiatría europea cuando debía haber sido su santuario.³ Con tal motivo se ha celebrado este simposio.

I FUENTES Y PRECURSORES

¿Como presentar, pues, ahora a la discusión los distintos rostros del inconsciente a través de las exposiciones que le son dedicadas? Quizá sea necesario volver a transcribir previamente el mito, tal como lo descubrió Freud.

En nuestros días es bastante frecuente, con motivo de la búsqueda de las fuentes donde Freud pudo encontrar más o menos a sabiendas la materia de su inspiración, amputar la originalidad del descubrimiento mediante un movimiento de rodeo de gran envergadura. Sabemos lo que valen esas tentativas y los fantasmas, que suelen ser exhumados, de Hartmann, de Carus o de Herbart, vuelven al polvo de donde fueron sacados. Si trata de decirnos que el tema del inconsciente era, en el movimiento de las ideas, una preocupación y hasta una obsesión anterior a Freud, que la intuición de su existencia fue percibida por más de un pensador de su tiempo, que el presentimiento de la importancia del conflicto y de sus fuerzas actuantes haya podido agitar a algunos espíritus, en todo eso estamos muy lejos de una articulación comparable a la que Freud alcanzó desde sus primeros ensayos. Por el contrario, este análisis espectral de su pensamiento en sus distancias armónicas permite encontrar resonancias entre Freud y sus precursores, como si el análisis del texto nos permitiera escuchar un diálogo que se hubiera sostenido *sotto voce* entre él y ellos, proponiendo estos un estilo y un tono de meditación originales que hicieran más inteligibles ciertas opciones. No es posible no encontrar en estas exploraciones a Schelling y la filosofía de la naturaleza. Así, como se ha subrayado muchas veces pero sin que Freud mismo lo supiera, esta la influencia de Schopenhauer. Y por último de Goethe,⁴ en su interrogación de las fuerzas naturales del mundo, pues fue un cu-

1 Cf. *Existence* editado por R. May y H. Ellenberger.

2 El éxito del psicoanálisis en Estados Unidos sufre sin embargo el peso de la importancia de movimientos freudianos supuestamente psicoanalíticos.

3 Bonneval es el centro de ese santuario virtual. Es significativo el que no se haya defendido ninguna tesis que pusiera en duda la existencia del inconsciente siendo que la gama de ponentes extendía de la neurobiología a la filosofía. Ninguna refutación sería parecida a querer arriesgarse a discutir su sitio primordial en la discusión. Por otra parte, como cada cual quería encontrar la hora de su zapato, todos se esforzaban por adaptarse a su manera a ese mal necesario. El tono de discursos acalorados en ciertos momentos fue en definitiva un elogio del inconsciente y Bonneval el teatro de un nuevo Banquete.

4 Marc Klein ha demostrado su repercusión en Goldstein y aun en el científico incorruptible Claude Bernard.

sobre el himno a la naturaleza lo que decidió la vocación médica de Freud. Pero —y más claramente aún de lo que se ha podido señalar hasta ahora— hay que establecer la filiación con la escuela romántica alemana llamada “psiquista”, que se desarrolló bajo la influencia de Stahl, y de la que Heinroth (1773-1843) fue el principal representante⁵ junto con Ideler (1795-1860). Estas divagaciones —y hay que purgar aquí el término de todo sentido peyorativo— giran en torno a un tema que dice “*die Nachtseiten der menschlichen Seele*” [Schubart], atormentado por un maleficio demoníaco, apresado en una cosmología cuyos elementos son visibles en una mitología “psicocerebral”⁶ [Kieser, Bergman, Blumbroder, etcétera].

Freud escapó a estas fascinaciones fuliginosas por las cuales, a decir verdad, no tenía gran estimación. Por el contrario, su carrera estuvo jalonada en sus orígenes, por su participación en el equipo del fisiólogo Brucke que formaba con Helmholtz y C. Ludwig la punta de lanza de las posiciones antivitalistas en fisiología y que fue propagandista apasionado de un fisicalismo militante. No haremos sino mencionar, pues, esta herencia ancestral cuyo eco es imposible que le haya llegado. Quizá como una vibración oculta que se produjo en él cuando, después de abandonar los instrumentos exactos del laboratorio, cobró conciencia, frente al sujeto al que se confrontaba en el diálogo, de la esterilidad de todo enfoque que pretendiera utilizar en esa prueba las mismas referencias conceptuales que rigen los mundos cerrados. Las veía desplomarse frente al empuje de los hechos, más propias para formar parte del museo de las mistificaciones confortables. Quizá entonces por la inspiración entrevió súbitamente por qué los forjadores del mito —que el dominio del sueño perpetúa— merecen más crédito en su itinerario de la noche a la faz del día, con su deseo de perderse antes de llegar como única ayuda, que aquéllos, más azarosos en su empresa armada por la artificiosa lucidez que —en el recorrido inverso de lo conocido a lo desconocido— deja que todo se oscurezca, a medida que se desciende en uno mismo, hasta el punto en que no se discierne ya más que la mano que sostiene la frágil fuente de luz, impotente para aclarar algo que no sea su soporte, seguridad ilusoria en la que busca apoyo la mirada en el momento en que nada permite encontrarse en esos lugares recorridos, ajenos al tema de esa exploración.

A la muerte de su padre, Freud tuvo un sueño donde se decía, como el dictado de un deber: “Se ruega cerrar los ojos”.⁷

5. Nos atenemos aquí a las influencias históricas cercanas, haciendo a un lado la impresión profunda que la cultura helénica hizo en Freud, donde ha sido posible señalar la huella platónica e incluso la de los presocráticos.

6. Cf. Henri Ey, *Fragment d'une histoire de la psychiatrie*, 1958, inédito.

7. Cf. Cartas a Fliess, en *Los orígenes del psicoanálisis*, carta 50, S.R., XXI, p.205; B.N., III, p.

II. REVELACION DEL INCONSCIENTE FREUDIANO

Así, pues, cuando Freud publica en 1900 *La interpretación de los sueños*, está en esa doble disposición. Decidido a hacer obra de científico, mas lleno en su fuero interno de los sueños que despertó el viaje a Francia y la estancia al lado de Charcot y de Bernheim. El descubrimiento del inconsciente surgirá por fin de las tinieblas místicas a las que estaba destinado hasta entonces. Toda información sobre la vida psíquica no puede prescindir de una expresión en la que se constituye, bajo la interrogación de quien la plantea, la organización de ésta. Pero, a la inversa, toda referencia a un "aparato" corre el riesgo de conducir a expresarse en el lenguaje de la sustancialización. La crítica de Politzer del inconsciente freudiano, al desconocer las razones de dicha formulación, se dejó llevar por esta ilusión, como recordó Laplanche, cargando el concepto de realismo. De hecho, cuando Freud distingue sistemas conscientes, preconscientes, inconscientes, para los que postula fronteras, regímenes y una economía claramente autónomos, como provincias distintas, obedece a una doble exigencia. Es imposible, so pena de incongruencia o de ligereza, intentar una conceptualización de la actividad psíquica que prescinda de una tópica. Esta constituye, en cierto sentido, una necesidad previa a una concepción estructural. Si se quiere, en efecto, articular los juegos y los efectos del sentido, es indispensable primero "localizar" por así decirlo esos planos cuyo ensamblaje es necesario para el restablecimiento del discurso en tanto que es el apoyo y la relación de una verdad truncada. Pero, además, toda empresa de composición con este fin debe renunciar a utilizar una cartografía cerebral. El recorrido que separa lo que sabemos sobre la organización del cerebro de la toma de conciencia de nuestra actividad psíquica debe expresarse en un lenguaje distinto del de la anatomía o de la anatomofisiología.⁸ La comparación que hace del aparato psíquico como de un microscopio no es obsoleta más que en apariencia. Los "lugares psíquicos", esos focos del espíritu, a los que habremos de referirnos, serán como él mismo lo dice "puntos ideales" a los que no corresponde ninguna parte del aparato.

En su *Metapsicología*, el estudio sobre el inconsciente revela en Freud la preocupación profundamente sostenida de llegar a formular en forma coherente su concepción de los procesos psíquicos. Conciencia e inconsciente figuran como sistemas calificados por características contradictorias. No son ya sólo *dos* mundos o *dos* tipos diferentes de aparición en la conciencia, como podría creerse en una interpretación rápida, que serían el sueño, el acto fallido, el fantasma o incluso el síntoma, sino *dos modos de organización* radicalmente diferentes.⁹ Se verá que es sobre esa irreductibilidad, sobre la afirmación de una exterioridad respecto a la conciencia, inaceptable para la filosofía clásica, donde se

8. Esto se señala claramente en la ponencia de J. Laplanche y S. Leclaire. La necesidad en que nos encontramos de recordar esta trivialidad se debe al hecho de que muchos sistemas psicopatológicos aparentemente muy alejados de los datos anatomofisiológicos se esfuerzan no por permanecer cercanos a los datos de la observación científica, lo que siempre resulta útil, sino por concebir los fenómenos psíquicos según los modelos de la *anatomofisiología*, planteándose siempre las dos preguntas: "¿Dónde ocurre y qué se está operando?", retrocediendo siempre como el niño avergonzado ante el tema innominable que constituye el enigma: "¿Qué es?"

9. El preconsciente constituiría un lazo entre los dos tipos de actividad psíquica, pero Freud redujo progresivamente su participación y situó su actividad de hecho como anexa a la de la conciencia.

fundarán las oposiciones al psicoanálisis aun en las formas disfrazadas de concierto en líneas generales con la teoría psicoanalítica. . . simplemente con un detalle que la mutila de lo esencial.

La especificación de los procesos inconscientes —ya enunciados en *La interpretación de los sueños*— se erige aquí en sistema. Las leyes de esa otra faz de la vida del espíritu se aprecian mal o demasiado en abstracto cuando uno se mantiene fuera de la experiencia psicoanalítica. Es un pobre argumento el de tener que recurrir a esto, lo reconocemos de buena gana, pero ¿cómo evitarlo?

El inconsciente no conoce ni duda ni grado en la certidumbre; las fuerzas que lo rigen reinan en forma de una energía libre, con urgencia por expresarse, empleando toda suerte de disfraces para mostrarse, susceptible, en su seno mismo, de parcelación, de cristalizaciones o de deslizamientos de contenido y animada en fin por una indestructibilidad, una inalterabilidad a los desgastes del tiempo que eternizan sus efectos a lo largo de toda la vida.

Indudablemente que esta representación es ambigua; y a partir de esta ambigüedad (que es menos, a nuestro entender, un punto débil de la teoría que una fuente de fecundidad) es como van a chocar las interpretaciones. Para los adversarios de la teoría psicoanalítica, particularmente para los que hacen partir sus críticas de cierta tradición filosófica (que se prolonga hasta nuestros días, en que apenas se comienza a dejar de rechazar el psicoanálisis y en que se intenta interrogarlo, poniéndolo en duda), una apariencia de naturalismo conduce a desconfiar de esa especie de demonomanía representada aquí en todos sus artificios, negándose a reconocer en ella las formas más originales de la intencionalidad. Ninguna arqueología (Merleau-Ponty) del espíritu estaría autorizada para despojarla del sentido que es el patrimonio humano, sustituido en sus orígenes por una referencia de orden natural. Para otros, en el seno del propio psicoanálisis, es una mística que habría que exorcizar (¿no es acaso la Iglesia la primera en desconfiar de lo sobrenatural?) y la tentación de purgar, por fin hoy, al inconsciente de su vocación, para reducirlo a fuerzas dócilmente discernibles, será grande. El espíritu mismo se inquieta por los conceptos que engendra cuando éstos, rompiendo con los marcos que mantienen sus formas, surgen en una materia demasiado nueva. Vacilando entre la monstruosidad o el genio, uno se siente más inclinado a horrorizarse por la primera que a saludar la germinación del segundo, sobre todo cuando el descubrimiento ha tocado las raíces mismas de la facultad de interrogación del hombre, le parece amenazar la integridad de su empresa, o señala el hiato que lo mantiene dividido en la tensión que pesa sobre el movimiento oscilante de sus interrogantes.

A pesar de esta sistematización, Freud renunciará a ella en parte en su segunda concepción del aparato psíquico, en la que abandona la separación primera en sistemas: Cs. (consciente), Pc. (preconsciente), Inc. (inconsciente), en beneficio de aquella, más netamente tópica, del Ello, el Yo y el Superyó. El inconsciente deja de convertirse en una provincia autónoma; no es ya sino una cualidad, desposeída del *status* que le confería una autoridad casi institucional. No obstante, cuando Freud “inventa” el Ello, vuelve sobre los mismos términos de que se había servido para designar el inconsciente. ¿Qué quiere esto decir? Veinte años de reflexiones en contacto con la experiencia concreta lo habrán convencido de la necesidad de extirpar toda sombra de inspiración mecanicista que hubie-

ra podido deslizarse en su primera concepción. Si esta complejidad evoca alguna maquinaria, ahora sabe que se trata de una máquina infernal. El inconsciente se levanta entonces como una dimensión profundamente heterogénea a las formas vividas de la conciencia como si en sus fuentes hubiera que deshacerse de todo aspecto representativo. Lo inconcebible —lo que no es lo inefable—, el otro de mi discurso no es de mi naturaleza. La enajenación no es sólo una división, es una envoltura. Los riesgos que veíamos hace un instante se encuentran multiplicados aquí en el sentido de dejar escapar el hecho de que el Ello, término escogido por su calidad de pronombre impersonal, está siempre habitado por un sentido —o de domesticar esa fuerza en la red de los lazos del cuerpo natural.

El peligro de hipostasiar su existencia en efectos preformados cuya entrada en juego se haría de por sí es descartada por Freud: la herencia de la especie encuentra su fuerza operatoria a través de una experiencia individual que la reconquista, como lo señala claramente con Goethe: “Lo que tus abuelos te han dejado como herencia, si tú quieres poseerlo, gánalo” (*Fausto*, primera parte).

Este recordatorio no tenía otro fin que el de permitir poner las cosas en su lugar y aclarar las diversas interpretaciones surgidas en torno al psicoanálisis y en su seno mismo para ayudar a disipar los malentendidos o las contradicciones contemporáneas en relación con él.

¿Cómo se sitúan, pues, las posiciones actuales en torno al inconsciente? Por una visión convergente es por lo que puede formarse una opinión acerca de dónde deben examinarse sucesivamente las relaciones del inconsciente con la vida pulsional, el lenguaje, la conciencia (en el sentido neurofisiológico) y la sociedad.

Determinemos, pues, con las tesis no psicoanalíticas la cuestión de ese inconsciente problemático, antes de interrogarnos acerca de lo que divide a aquellos que hacen profesión de estar familiarizados con su ejercicio.

III. LA NEUROBIOLOGÍA Y EL PENSAMIENTO NATURALISTA ANTE EL INCONSCIENTE

La *neurobiología* tenía algo que decir —por lo menos eso se pensaba— acerca del problema del inconsciente. Algunos hechos le daban el derecho a hacerlo; trabajos de estos últimos años han colocado al frente del escenario los problemas conjuntos de la conciencia, de la vida instintivo-afectiva y emocional, de la memoria, del automatismo, que se reagrupan en el examen del “paleocerebro”,¹⁰ cuyo estudio fue abandonado después de la intuición de los autores antiguos, en provecho de las funciones “nobles” de las capas más recientes, más diferenciadas, de la organización cerebral, aunque quizá menos instructivas sobre la actividad psíquica. Es sabida la importancia que tuvo el haber puesto en evidencia, hace ya muchos años (pero ya esos descubrimientos, en el momento en que entran en el campo del saber de las disciplinas conexas, aparecen como una preocupación superada entre los especialistas), los sistemas cerebrales que lo constituyen. Lo que caracteriza esas formaciones es una acción que, a falta de mejor término, hay que llamar integrativa, de unificación, de convergencia, de reunión de las aferencias de los sistemas

10. Cuya importancia había sido captada por la obra clínica de Paul Guraud antes de la experimentación.

llamados específicos.¹¹ Este segundo sistema mucho más flexible, más aleatorio, por la afluencia de sus tareas o por la más variada de sus funciones, aseguraría además el aspecto correlativo de vigilancia y aun operaría hasta un control inicial de las informaciones periféricas, desempeñando incluso un papel de orientación, de canalización de los influjos que vienen a dar una dirección determinada a la tensión dinamoenergética. Recurrimos aquí a formulaciones psicologizantes para aprehender una realidad que la electrofisiología misma se declara insuficiente para representar, teniendo que recurrir para definirla a la neuroquímica y a la cibernética. Además, el estudio de esas formaciones aporta una rica cosecha de hechos experimentales sobre los estados de hipersexualidad, las actividades oroemocionales, el desencadenamiento de automatismos compulsivos, la memoria, si es posible aplicar ese término al animal, etcétera.

Los neurofisiólogos, como se sabe, se abstienen de hacer especulaciones. Parecen desconfiar menos de sus postulados implícitos y rara vez se someten, con algunas excepciones, a discutirlos. Hay que registrar cierta dimisión por su parte en este sentido con el pretexto de un rechazo a comprometerse en el terreno demasiado vasto de una discusión en exceso conjetural.¹² Sin duda habría cierta demagogia en hacerles el juego, aceptando una separación mistificadora de las tareas. "A ustedes les tocan los hechos, a nosotros la reflexión." En verdad lo que se teme aquí es un desplome de la objetividad de la ciencia y del fundamento de sus postulados implícitos, en esas aventuras del examen crítico.

Una de las lecciones más instructivas de estos nuevos descubrimientos es la ineluctabilidad de los fenómenos de sentido. La preselección de las señales requiere la diferenciación de lo significativo y lo no significativo en los procesos de activación de la vigilancia.¹³

Es significativo el que estos trabajos vengan a confirmar una intuición filosófica ya netamente marcada desde Hegel: la consustancialidad de los campos de la conciencia¹⁴ y del deseo. Es evidente que ninguna tentación nos incita a hacer uso, de nuevo, de un paralelismo psicofísico que Freud mismo recusó, precisamente a propósito del problema del inconsciente. Por otra parte, las mallas de la conciencia a través de las cuales da señales de su presencia nos dejan sin otra respuesta, en la perspectiva neurofisiológica o neuropsiquiátrica, que la de una falla en el funcionamiento, lo que excluye que pueda extraerse algún sentido de ella.

Para los psicoanalistas semejante empresa es instructiva en tanto que nos revela el punto hasta donde puede avanzar el pensamiento neurobiológico. Ese punto extremo sería el de una convergencia entre los puntos de vista de una tendencia particular del

11. Porque sirven de vehículo a informaciones dotadas de cualidades definidas.

12. No fue a un neurofisiólogo sino a un clínico electroencefalógrafo [C. Blanc] perfectamente informado al que correspondió, en defensa propia según él mismo precisó, la materia de reflexión de ese saber.

13. "Una acción nerviosa difusa, no específica, estereotipada, puede contribuir sin duda a la aprehensión de una significación, por ejemplo manteniendo el organismo en vigilancia o en estado de alerta, pero si no puede servir de sustrato a la diferenciación de lo significativo y de lo no significativo que supone la distinción de la figura y del fondo, en resumen, un proceso selectivo de oposición" [C. Blanc]. Nosotros diríamos sin embargo, según él, que la diferenciación de lo significativo y de lo no significativo prerequiere la de la distinción de la figura y del fondo.

14. Pasamos aquí del sentido neurofisiológico al sentido filosófico del término, no obstante, nuestra observación merece por lo menos atención

psicoanálisis (que podríamos llamar psicobiológica) y los métodos genéticos y antropológicos [C. Blanc].

Desde que una nueva corriente quebrantó la sólida tranquilidad de la neurología clásica, demasiado segura de sus fundamentos y resultados, el intento de leer de una manera inteligible los problemas concretos que plantea la organización nerviosa en sus desestructuraciones prosiguió con Monakow, Goldstein, Weizsäcker y, más cerca de nosotros, Ajuriaguerra y Hécaen. La reintegración del sujeto se produce con ayuda de los métodos genéticos que Husserl, al final de las *Meditaciones cartesianas*, reconoce por un momento que son susceptibles de guiarnos en lo que podría ser la constitución del sujeto. La idea común que sostiene estas orientaciones variadas —y esto nos parece verdadero tanto para los métodos genéticos como para las corrientes antropológicas— es la de la integración que deriva no sólo de Sherrington, sino ya de Spencer y Jackson. Aun en el método holístico de Goldstein no es posible dejar de pensar que eso se presupone para la interpretación globalista. Si no se trata aquí de los elementos fundidos en una totalidad y si lo esencial sigue siendo buscar las desdiferenciaciones de la actuación a través de la alteración de una forma dotada de un sentido en su diálogo con el medio, lo que se requiere implícitamente es entonces la existencia previa de un fundamento organizador de esa totalidad, aunque se nieguen a decirnos nada al respecto. El paso de un comportamiento ordenado a un comportamiento desordenado, si no es producido por el efecto de un azar no significativo, sólo puede conducir a poner en tela de juicio, a través de la desorganización, el proceso mismo de la organización. Queda por saber si esta organización implícita tiene bajo su dependencia, de manera necesaria y suficiente, la actividad psíquica. C. Blanc concluye la necesidad de abandonar toda pretensión de alcanzar relaciones de causalidad. “Todo estudio psicobiológico del papel de las estructuras anatómicas en el proceso psíquico consciente e inconsciente se sitúa en una zona de interferencia de series causales a la vez interdependientes e irreductibles una a la otra.” El recurso a la epistemología genética se justifica entonces en la medida en que propone un modelo histórico explicativo del tiempo y de las fases de esa organización desmantelada por el proceso de la enfermedad, e introduce una perspectiva donde la estructura operativa que define el círculo de las relaciones del sujeto con el objeto se determina por referencia a un pensamiento *no causal sino implicativo*.

A pesar de todo, cuando en el momento de concluir se definen los “parámetros axiológicos”, esta definición permanece en el plano de un ambientalismo amplio en el que no se encuentra por ninguna parte la exigencia de la heterogeneidad del sentido en relación con sus determinaciones, aunque éstas sean convergentes. *A fortiori* aquí no nos importa sino aquello que definiría la actividad consciente más sistemática pero menos fenomenológicamente verdadera, que Piaget valora excesivamente en los procesos operativos. La reflexión a la que nos vemos conducidos sobre la teoría del conocimiento nos lleva a reencontrar con Husserl la prevalencia que vale *en principio y antes que cualquiera otra* del Ego trascendental.

La objeción evidente que surge de esta crítica es que conduce a un nihilismo científico. ¿Deberemos dirían los fisiólogos esperar a que se haya dicho la última palabra sobre el Ser o la Esencia antes de autorizarnos a la dilucidación parcial del mundo? Semejante posición sería evidentemente tan estéril como errónea. Pero en realidad un

hombre de laboratorio, por más que afirme no abrigar otras intenciones, no renuncia jamás a una explicación más completa, si no total, de su objeto de estudio, que sigue siendo siempre *in fine* el hombre. Este deseo es reconocido a veces más o menos tardíamente. Los hombres de ciencia se descubren casi siempre al final de su carrera talentos de filósofos, pero de filósofos que creen haber tenido la fortuna, por don o por método, de escapar al brumoso hermetismo de la filosofía. A veces sus objetivos son más discretos pero siguen siendo actuantes en sus cogitaciones interiores. Es en ese momento cuando, al despertar en ellos el demonio, consideran los imperativos esquematizantes de la investigación aislada del laboratorio como el único procedimiento sano para el descubrimiento de la verdad. La necesidad se ha convertido en virtud cuando no toma la forma imperativa de la ley. Pero el legislador no es aquí el que establece un puente practicable en los intercambios humanos, sino que está investido de una legitimidad que rechaza todo debate sobre el fondo. Por eso nuestra crítica se refiere a los postulados y a las implicaciones de los descubrimientos científicos. Con frecuencia éstos abandonan el plano de un develamiento parcial del saber, fingiendo desconocer la intención profunda que los anima en la conciencia de sí del investigador y que pretende erigirse en saber absoluto.

Rechazar sin discusión los datos de la neurobiología como impropios en sus principios para revelarnos algo de lo esencial sobre el inconsciente nos habría dispensado de esta entrada en el mundo deshabitado del laboratorio o en el universo impersonal de una *physis* a la que se querría hacer desempeñar un papel hegemónico en un período dominante de la neurofisiología. Dos razones nos han disuadido de ello: primera, porque era necesario someter a examen aquello sobre lo que se apoya la psiquiatría de inspiración organicista, y segunda, para disipar el equívoco que podría reinar sobre cierta interpretación naturalista del psicoanálisis, a partir de determinadas metáforas freudianas¹⁵ acerca de la naturaleza del Ello, el que, según los términos mismos de Freud, desemboca “en lo somático, y. . . acoge allí en sí las necesidades instintivas que encuentran en él su expresión psíquica, pero no podemos decir en qué sustrato”.¹⁶ Si, por tanto, queremos tratar de la corporeidad y tenemos indudablemente la misión de pensar algo de ella, la manera que tengamos de abordar ese enigma será la que podrá justificar nuestro procedimiento.

Es forzoso, pues, para *hablar* del cuerpo, adoptar las referencias mismas de la lengua de que nos servimos para decir cualquier cosa.

La psiquiatría, y la de Henri Ey en especial, debe concebir, pues, de una manera diferente el apoyo que espera encontrar en la neurobiología. Pero, podría decirse, ¿no se había conquistado ya todo esto definitivamente desde la estructura del comportamiento de Merleau-Ponty? La afirmación radical que contiene: “Hay que comprender en realidad la materia, la vida y el espíritu como tres órdenes de significaciones” está casi siempre sostenida, en ese momento del pensamiento del filósofo, por una concepción integradora implícita. Esta reconoce la existencia de saltos mutativos, de apariciones de “órdenes” específicos, mas queda en una inspiración que podría llamarse piramidal. Sin embargo, es el mismo Merleau-Ponty el que nos prometía una fructuosa solución filosófica del in-

15. El término metáfora debe ser tomado en el sentido estricto y no en su acepción diminutiva de analogía.

16. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, B.N., II, 913.

consciente al introducir en la discusión, cuya exposición seguirá, el concepto de magnitud negativa de Kant y, sobre todo, al subrayar la necesidad de pensar con Husserl los problemas del espíritu —sobre todo en el campo de las relaciones con el cuerpo— en la dimensión de discontinuidad.¹⁷ Habríamos esperado con impaciencia los estudios sobre la carne que nos prometía, que de acuerdo con ciertos signos¹⁸ hacían abrigar grandes esperanzas.¹⁹

IV. LA SOCIOLOGIA Y LA ANTROPOLOGIA SOCIAL: ESTRUCTURAS INTERSUBJETIVAS

Abramos ahora otra puerta del inconsciente. ¿Podrá la organización institucional darnos acceso a allí donde la organización natural nos deja apenas en el umbral? En la *sociología* contemporánea, pocos cuerpos doctrinales se presentan a examen en una forma tan coherente como el marxismo. No volveremos a oponer aquí a Marx y a Freud, como tampoco trataremos de reconciliarlos en la armonía universal. Pero nos vemos obligados a comprobar que los países donde las conquistas del marxismo han sido llevadas más lejos no nos han dicho nada nuevo acerca de la conciencia mórbida. Nos atendremos a ese terreno sin poner directamente en tela de juicio la ontología marxista. La única teoría que ha sido propuesta oficialmente para explicar los desórdenes del espíritu, la de Pavlov, parece en definitiva descartada de la escena. Lo menos que podemos decir es que no nos ha revelado nada esencial acerca del funcionamiento del espíritu humano y de sus desórdenes y apenas nos ha ofrecido el instrumento de una praxis de la enajenación. Si, por tanto, una teoría de la enajenación, de la locura, está implícita en el marxismo, aún está por nacer. De ahí la preocupación de los intelectuales marxistas que tratan de pensar el problema por vías nuevas y que se han decidido por fin a mirar más allá de la organización natural del hombre, fuera del laboratorio.²⁰

17. Forzamos un poco las posiciones por las necesidades de la discusión, Merleau-Ponty escribía ya en la *Structure du Comportement* y precisamente a propósito del psicoanálisis: “Habría que considerar el desarrollo no como fijación de una fuerza dada sobre objetos dados, aquí fuera de ella, sino como una estructuración (*Gestaltung, Neugestaltung*) progresiva y *discontinua* [el subrayado es nuestro]. Pero la idea que sigue siendo fundamental es la de la homogeneidad, de la unidad de esta estructuración nueva que no es sin duda una adición en relación con los órdenes anteriores, pero cuya calificación no deja de relacionarse con la noción, en el sentido general del término, de la integración. Más adelante el autor añade ‘el hombre normal’, es decir, integrado. . .”

18. Cf. en *Signes* el hermoso estudio sobre Husserl, “Le philosophe et son ombre” [“El filósofo y su sombra”, en *Signos*, Seix Barral. Barcelona, 1964].

19. La muerte del filósofo nos ha privado de él y nos ha revelado después sus preocupaciones profundas por la publicación de *Du visible et de l'invisible*.

20. Todavía no se ha tratado de justificar el postulado que coloca la distorsión significativa en las señales procedentes del mundo exterior como en las experiencias de condicionamiento —de donde se desprendería que no estamos todos perpetuamente engañados ni enloquecidos— y no en el sujeto mismo. Si se quiere intentar desplazar en la realidad estas distorsiones significantes para hacerlas simplemente reconocibles, manejables y por lo mismo aprehendibles, la noción de conciencia-reflejo se desploma porque de hecho esas señales no son ambiguas cuando son utilizadas por la mayoría normal de los seres humanos, y nos vemos obligados a reconocer que en la experiencia concreta del sujeto el enigma o la angustia se encuentran desplazados fuera de sí por un mecanismo de negación y de proyección. No hay otra solución para el problema; o bien entonces nos vemos obligados a referirnos a variantes constitucionales innatas en las que fracasa toda profundización de la cuestión.

Así las cosas H. Lefebvre no puede sino proponer, en el estado actual de la situación, *modelos sociológicos* que sólo llegan a una representación indirecta del inconsciente, que opone *la estructura y la coyuntura*, los procesos *acumulativos* y los *no acumulativos*, la *expresión* y la *significación* y, por último, las *contradicciones solubles o no solubles por la representación*.²¹ Encontramos en ciertas interpretaciones sociológicas como ésta la voluntad de reducción de lo individual a lo social y la desvaloración de lo subjetivo, en la concepción de un “orden” jerárquico que englobaría los niveles de realidad y de conciencia, donde se alcanzaría, al término del ascenso, el consciente “por encima” del inconsciente, como por encima del consciente encontraríamos lo real y, todavía más arriba de éste, lo social. Es de temerse que tras un examen objetivo se sustituya un voluntarismo ético; aun si la armonía arquitectónica no es aquí preestablecida sino posestablecida, es curioso comprobar que, mientras que Marx aportó una revolución auténtica en la concepción de la historia, en su interpretación de ésta desde la perspectiva de la lucha de clases, contradicción abierta y actuante en permanencia, los marxistas no se han esforzado nunca realmente por pensar la dialéctica intersubjetiva e intrasubjetiva en términos de conflictos.²²

Sería injusto proferir estas críticas contra aquellos que intentan actualmente liberarse del yugo intelectual que ha obstaculizado el desarrollo de sus posibles contribuciones a las ciencias humanas, y con ello a lo que toca a la psicopatología²³. La articulación de las relaciones de lo psicológico y lo social no es sin duda una tarea tan fácil de concebir. La desviación de la línea firme que Freud había trazado tanto en sus obras sociológicas como en las propiamente psicoanalíticas se manifestó en el desarrollo de ciertas tendencias de la antropología cultural, o más bien a partir de una orientación de ésta. Poseer una formación psicoanalítica no es garantía suficiente para justificar en algunos sociólogos el desplazamiento de conflicto que operan del plano intra e intersubjetivo al plano individuo/sociedad. Sartre mismo parece haberse dejado apresar en esa trampa. “En realidad es un método [el psicoanálisis] que se preocupa antes que nada por establecer la manera en que el niño vive sus relaciones familiares dentro de una sociedad dada. Y esto no quiere decir

21. El primer modelo se adhiere al estudio de las relaciones entre la *estructura* y la *coyuntura* tal como pueden aparecer en el lenguaje, sus posiciones pronominales y el discurso; la *estructura* representa su aspecto acabado, determinado, lógico; la *coyuntura* el aspecto fluctuante, variable, libre. El carácter histórico funda el segundo modelo (B), lugar de oposición entre *procesos acumulativos* que serían los de la inteligencia y procesos no acumulativos, que especificarían la afectividad. La *expresión* y la *significación* se oponen en el modelo siguiente (C), siendo la primera el soporte de la existencia individual mientras que la segunda considera los signos procedentes de lo social (pero ¿no es ésta la oposición que hubiese sido necesario justificar?). Por último, el modelo final (D) confronta en el antagonismo las *contradicciones solubles o que parecen tales en y por la representación* y las *contradicciones insolubles en y por la representación*. Los malentendidos del inconsciente no se resuelven por una “visión” más justa de las cosas.

22. Salvo en el escalón celular o regional del cerebro.

23. Nuestros críticos se dirigen más bien a los psiquiatras y a los psicopatólogos marxistas que no han hecho jamás el esfuerzo sincero de pensar el problema en términos originales y fecundos, sino que se han refugiado tras una sociogénesis tan superficial como estéril. Por lo demás, el pensamiento psiquiátrico marxista se ha encogido como una piel de zapa después del XX Congreso del Partido Comunista. Los que han abandonado sus filas con gran esfuerzo tratan ahora de llegar a tales formulaciones, pero ¿cuánto tiempo perdido! Una teoría de las relaciones de la enajenación y el trabajo está aún totalmente por hacerse.

que ponga en duda la prioridad de las instituciones. Al contrario, su objeto mismo depende de la estructuración de *tal* familia en particular y ésta no es más que una cierta singularización de la estructura familiar propia de determinada clase en determinadas condiciones; de este modo las monografías psicoanalíticas —si todavía fueran posibles— pondrían de relieve la evolución de la familia francesa entre los siglos xviii y xx, lo que a su vez traduce a su manera la evolución general de las relaciones de producción.”²⁴ Aunque su pensamiento esté más matizado en otros casos, se tiene en ocasiones la sensación de que si Sartre se muestra vigilante al denunciar el contenido vacío e inadmisibles de la teoría de la conciencia-reflejo para defender legítimamente la primacía del sujeto y rechazar la ilusión mistificadora de una posibilidad de aprehensión de lo real como tal (mistificación de la que lo preserva su oficio de filósofo) cuando aborda el problema de lo social, tendería a olvidar su visión de filósofo y casi llegaría a hacernos creer que lo real puede aprehenderse en la forma de las relaciones de producción, realidad que se refractaría en la ética a través de sus expresiones sociológicas. No se trata aquí de volatilizar el sujeto y de aceptar lo que se niega en el caso de la teoría de la conciencia-reflejo.²⁵ La noción de papel desempeñado, por ejemplo, no se elucida en última instancia sino a través de la problemática de la indentificación.²⁶ La trayectoria del paso de uno a otro se sitúa en el plano de una epigénesis que P. Ricoeur ha definido en términos afortunados, en una perspectiva hegeliana.

La intervención de las instituciones en la estructura del inconsciente es un problema cuya solución queda pendiente. Nos parece que ha sido abordado en su perspectiva más precisa por C. Lévi-Strauss en sus estudios de antropología social, especialmente de las relaciones del lenguaje y el parentesco, y por el examen de los mitos que no expresan el inconsciente colectivo pero hacen funcionar los resortes de esta organización insignificante. “Si, como creemos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si esas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como el estudio de la función simbólica tal como se expresa en el lenguaje lo muestra de manera notable—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente subyacente en cada institución o en cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición naturalmente de llevar el análisis suficientemente lejos” [C. Lévi-Strauss]. La confrontación de las concepciones de Lévi-Strauss y de F. de Saussure²⁷ para dilucidar las relaciones de la estructura lingüística con la actividad inconsciente permite encontrar en los orígenes del lenguaje, desde los tiempos de las oposiciones fonológicas, las correspondencias de la ambivalencia de la dinámica pulsional original²⁸ en la relación

24. “Question de méthode”, en *Critique de la raison dialectique*, 47.

25. Esta crítica no debe disminuir la importancia que atribuimos a la obra de Sartre para el psicoanálisis, aun a través de lo que consideramos como desconocimiento de éste. El movimiento que nos conduce hacia él es el del diálogo que él mismo sostiene con el psicoanálisis desde los orígenes de su obra. Es lamentable que este diálogo no se encarnara casi nunca, pero es significativo el que en la sucesión de escritos de Sartre la participación del psicoanálisis se hace más importante y menos mal comprendida.

26. Cf. A. Green, “Le rôle”, *Evolution Psychiatrique*, vol. I, 1961, 1-26.

27. Cuyo interés y fecundidad fueron comprendidos muy pronto por Lacan.

28. Subrayado por Laplanche y Stein.

binaria con la madre primero (estructura edípica previa a la fase del complejo de Edipo, que supone la sombra de la presencia paterna a través del deseo del falo de la madre), la relación triangular después (en el momento del complejo de Edipo), en la que el *personaje paterno* presente no está ya mediatizado por la madre sino que se convierte por su presencia en el mediador mismo de un cuarto término, la muerte, encarnación simbólica del intercambio y por eso mismo, *subrayamos nosotros, de las convenciones y las leyes del intercambios.*²⁹

V. LA FILOSOFÍA Y EL DESACUERDO CON LA FENOMENOLOGÍA

La psicopatología es considerada con frecuencia la más ligera de las hijas de la ciencia. Se le reprochan sobre todo sus acercamientos sospechosos con la *filosofía*. Por otra parte, son conocidas las reticencias de la filosofía por lo que toca al inconsciente freudiano. De hecho, el problema se plantea sobre todo de nuevo con la fenomenología, en la que se han sumergido los filósofos que participan de cerca o de lejos en este debate: J. Hyppolite, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, A. de Waelhens y Sartre por último, con el que habría sido deseable que los psicoanalistas establecieran una confrontación más seria.

Es ya avanzar el problema reconocer que el inconsciente no podría entenderse como dimensión negativa de la conciencia. “El inconsciente debe ser considerado una instancia autónoma o que pretende serlo” (A. de Waelhens). No obstante, aun cuando esta autonomía es reconocida no sin restricción (“que pretende serlo”), siempre habrá la tentación de discutir sus modalidades de separación con el consciente, recordando que toda la tarea de la fenomenología, sobre todo desde Husserl, fue la de mostrar que en realidad se ignora qué es la conciencia. De allí que nos creamos autorizados a situar el problema del *inconsciente en relación con los “horizontes” de la conciencia en la esfera de lo implícito*, en esas fronteras de la ambigüedad entre realidad e irrealidad, presencia y ausencia, sí y no. Semejante concepción, aunque abra el problema más de lo que lo ha hecho hasta ahora, restringe el alcance del inconsciente. Por eso el lenguaje, según Waelhens (que manifiesta en esto su acuerdo con las tesis sostenidas por Lacan), parece la sede privilegiada del discurso entre el consciente y el inconsciente. La designación de lo que es formulado, desde que es así descubierto, deja de cubrir por completo lo que aparentemente tiene como función transcribir, para ofrecerse como captura de lo significativo, aglomerado y entrelazado con otros significantes, develando, a través de su ordenamiento inicial, una estructura segunda, a la vez presente y ausente en la primera y que instituye una escisión en el sujeto. Es en el desligamiento, en el vuelo, donde el lenguaje permite —elevándose más allá de la conciencia, que es su apoyo, para tender hacia lo implícito— que tenga lugar ese encuentro con el inconsciente. El sentido está bien captado, estar en, pero es también trascendencia a la que remite el lenguaje por el juego de presencia y de ausencia que establece. El lenguaje se convierte en la finalidad del ser desligado. En nuestra opinión, esta conclusión corre el riesgo de alejarse de la concepción freudiana, atenta a denunciar el lazo humano más que la unión contemplativa a partir de una visión a vuelo de pájaro.

29. Esta formulación es menos la del psicoanálisis clásico que la de J. Lacan.

El verdadero beneficio de esta confrontación es la ruina definitiva de una idea de conciencia que se posee a sí misma, que es transparente a sí misma. Sin duda, ya desde hace tiempo, la concepción de la conciencia como relación intrínseca con el otro deja adivinar que la enajenación podría ser ese fundamento constitutivo a la vez de las empresas humanas más “auténticas” y de los devaneos de la locura. Pero quedaba por especificar esa relación con el Otro. Sartre la ha convertido en lo primordial de su filosofía, pero a pesar de todo hay que volver a Hegel. Lo que tal vez no ha sido suficientemente considerado por la reflexión filosófica es el carácter esencialmente *Otro* de esta enajenación, de una alteridad que no consiste en encontrar al otro-igual, sino al otro radicalmente diferente, que hace aparecer lo extraño en el nudo de su discurso, no sólo ya fuera de mi alcance sino en mi propio terreno, en el deseo que me saca fuera de mí.

Si Freud se interesa, pues, en este campo más que en cualquier otro, es precisamente por esa división del sujeto por su deseo, cuyas instancias contradictorias (figuradas en los antagonismos de las pulsiones de vida y muerte) sitúan el conflicto desde los primeros balbuceos del ser, y éste en sí y para sí, en su relación con el otro y conmigo. La intuición de Freud, presente desde los orígenes, y que va a lanzar su pensamiento por las vías del inconsciente mediante la represión, hace surgir en su espíritu la evidencia no formulada sin embargo hasta entonces: mientras que el sujeto puede ponerse al abrigo de las excitaciones desagradables que perturban su quietud o su placer mediante toda suerte de maniobras, a través de las que tratará de sustraerse a ellas, permanece impotente frente a lo que emerge de él.³⁰ Es en ese impacto donde se forman las categorías fundamentales que van a hacerse constitutivas de la represión, pero que habrá que descifrar hasta la muerte. Hegel mejor que nadie supo traducir en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Aufhebung* de la conciencia a la conciencia de sí, lo que Freud descubrió por su parte en otros términos.³¹

Mientras que en Husserl es en la búsqueda de lo prerreflexivo donde se podría

30. Descartes, *Les passions de l'âme*, 102: “Ahora bien, es posible distinguir dos clases de movimiento, excitados por los espíritus en la glándula: unos representan el alma, los objetos que mueven los sentidos, o las impresiones que se encuentran en el cerebro, y no hacen ningún esfuerzo, a saber, los que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan. Y para las primeras, aunque impiden con frecuencia las acciones del alma, o son impedidas por ellas: de cualquier manera, a causa de que no son directamente contrarias, no se advierte ninguna lucha. Ella sólo se advierte entre las últimas y las voluntades que les repugnan: por ejemplo, entre el esfuerzo con que los espíritus impulsan la glándula para provocar en el alma el deseo de algo y aquel con que el alma la rechaza por la voluntad que tiene de huir de lo mismo. Y lo que hace aparecer principalmente ese combate es que la voluntad, sin la facultad de excitar directamente las pasiones, así como se ha dicho, está obligada a emplear su industria y a dedicarse a considerar sucesivamente diversas cosas de las que, si sucede que una tiene la fuerza de cambiar por un momento el curso de los espíritus, puede suceder que la que sigue no la tenga y que aquéllos vuelvan a predominar en seguida, porque la disposición que ha precedido en los nervios, en el corazón y en la sangre no ha cambiado, lo que hace que el alma se sienta impulsada casi al mismo tiempo a desear y a no desear una misma cosa. Y de allí que se haya podido llegar a imaginar en ella dos potencias que se combaten. De cualquier manera, puede concebirse aún cierto combate, porque con frecuencia la misma causa, que excita en el alma alguna pasión, excita también ciertos movimientos en el cuerpo, a los que el alma apenas contribuye y los que detiene o trata de detener en cuanto los percibe: como se siente entonces que aquello que excita el miedo hace también que los espíritus entren en los músculos que sirven para mover las piernas para huir, y que la voluntad que se tiene de ser audaz los detiene.”

31. J. Hyppolite lo vio en una conferencia y un comentario notables [*La psychanalyse*, núm. 1, 1953, y núm. 3, 1957]. A conclusiones parecidas llega G. Lantéri en su búsqueda de las “correspondencias” del inconsciente en la obra de Descartes, Husserl, Heidegger y Sartre.

encontrar un sitio para el inconsciente,³² en Heidegger es en la problemática de la inautenticidad donde se esbozaría una estructura convergente a la del inconsciente, problemática que no se expresa plenamente sino en la obra de Sartre. El lugar reservado al “para el otro” en el Ser y la Nada ayudaría a un encuentro con Freud, más allá de las críticas que Sartre hace al freudismo. Sin embargo, lo que al autor de *Lo imaginario* le ha faltado, en nuestra opinión, es la situación de ese Otro y su naturaleza en el Yo mismo. Si el Ser es el Ser por el que se hace referencia a su ser en tanto que ese ser supone un ser “otro distinto a él”, es de ese ser “*otro distinto a él*” de quien se trata, quiero decir de su constitución heterogénea en relación con el ser que se designa como tal en el deseo. Sartre reconoce difícilmente la coexistencia para el ser de formas diversas, divergentes, del saber.

Es en definitiva del lado de Hegel donde puede haber algún encuentro. El análisis del amo y del esclavo —por desacreditado que esté— conserva su virtud de ejemplaridad para revelar la fuerza de esa negatividad que es el inconsciente. Pero para los psicoanalistas encierra una verdad que quizá sólo ellos sean capaces de aprehender a través de la experiencia transferencial que remite a las relaciones de dependencia del niño con sus padres, en que se muestra una dialéctica parecida a la del amo y el esclavo.

Además, ninguna filosofía podría pretender, en nuestra opinión, que posee coherencia si no se muestra capaz de decirnos algo sobre la locura. El ejercicio de la razón no puede detenerse en el umbral de la enajenación, porque ¿dónde podría fijarse ese umbral?³³ La fenomenología hegeliana nos muestra cómo en las transformaciones del movimiento de la enajenación es pensable una enajenación original. El error de la psicopatología fenomenológica es no haberlo comprendido. Buscó sus fuentes en Max Scheller, Bergson, Husserl y Heidegger, pero nunca en Hegel. Es una señal. ¿Habrán sentido que ya Freud había ocupado el lugar, sin saberlo? Con todo, gracias a la filosofía fenomenológica fue como la psiquiatría tuvo que tomar un camino que la hizo salir de un saber congelado, agotados los recursos de una mecánica de los movimientos del alma y detenida la progresión de su búsqueda. ¿Podría la fenomenología sacar realmente a la psicopatología del atolladero en que se encontraba?³⁴

32. “El inconsciente, podríamos decir, es toda la parte de la conciencia no tética que el hombre no puede captar únicamente por la sola reflexión y que sólo aprehende a través de ciertas cualidades noemáticas singulares de los objetos. Si el hombre es esencialmente un movimiento de trascendencia hacia lo que no es, se aprehende en totalidad en los caracteres noemáticos de los objetos y de los demás, sin saberlo singularmente, pero no se capta a sí mismo más que en parte mediante la reflexión, y es ese hiato el que hace posible en la fenomenología la noción de inconsciente” [G. Lantéri].

33. La posición de Sartre es reveladora sobre este punto en *Los secuestrados de Altona*. La pieza muestra aquí cómo en la última orientación de este autor los datos sociológicos (elección de la época, marco geográfico, situación económica del personaje) se combinan con la historia familiar. Pero Sartre no cree, en el fondo, en la locura. Después de todo, Frantz es sólo mala fe, Sanará... para morir. Afortunadamente, Sartre nos dice mucho más sobre la locura que lo que sugiere en las condiciones exteriores del drama.

34. Cf. nuestra crítica de la obra “Existence”, publicada bajo la dirección de R. May y H. Ellenberger, en *L'évolution psychiatrique*, 1959.

VI. LA RENOVACION DE LA PSICOPATOLOGIA. SUS LIMITES

Psiquiatría y psicoanálisis quedan al fin frente a frente con las mismas debilidades y las mismas responsabilidades.

En un principio, tanto el psiquiatra como el psicoanalista entran en el oficio que han elegido con un deseo de acción. Sería mucho decir atribuirles, sin embargo, el calificativo de hombres de acción. El genio de Freud fue darse cuenta bastante pronto de que había que abandonar todo celo intervencionista para tratar primero de aclarar el discurso del paciente. Al mismo tiempo, descubría su propia opacidad a sí mismo y la idea de una mediación universal a través de una ceguera y un desconocimiento inherente de la condición humana. Se ha llamado a la locura "patología de la libertad" [H.Ey]. Nada en el enfermo mental, sin embargo, se deja empañar por una libertad que se preserva en la neurosis o en el delirio. Hacer desaparecer una angustia por cualquier medio coactivo es un resultado efímero que no altera en nada el sentido de esta angustia; la alimenta por el contrario tan insistentemente que la hace resurgir y recurrir a otras intervenciones aún más avanzadas donde encontrarán su cauce satisfacciones no aparentes. En cuanto a modificar la convicción de un delirante por la violencia o por el amor, nadie lo ha logrado aún. Freud tuvo la suerte de haber sabido escoger su campo de estudios en ese escalón de la locura que es la neurosis, donde el sujeto está lo suficientemente alejado de su centro para dejar escapar los signos de su deseo que le permitirán reconocerse sin comprometer sus relaciones con los demás, de manera muchas veces irreparable. Así nació un modelo del diálogo humano y una nueva era para la psiquiatría, en la que el terapeuta comprendía por fin que su papel no era ya constreñir ni actuar, sino dejar que el sujeto experimentara su vacío antes de reconocerse en su verdad.

Pero esta fracción de la población psiquiátrica es desgraciadamente escasa en proporción con su masa. Si el psicoanálisis enseñó a los psiquiatras a negarse a "hacer el juego" en el ciclo perpetuo de las relaciones sadomasoquistas, es forzoso intervenir en muchos casos. La amenaza de suicidio o de agresión, el comportamiento peligrosamente incoherente son las situaciones extremas que nos obligan a comprometernos, sin sentirnos orgullosos de lo que podamos hacer o hagamos en ese instante. El masoquismo del enfermo nos invade cuando nuestros servicios se colman y cuando el tratamiento de la locura por los medios fisicoquímicos disuelve el lazo intersubjetivo. Esta urgencia de ciertas situaciones explica, y no la justifica, una negligencia, cuando no una desconfianza, de la formación conceptual, de la reflexión metodológica, en el psiquiatra.

Sin embargo, no puede menos de comprobarse pronto, si se reflexiona un poco, que no hay acción eficaz sin un pensamiento coherente que la sostenga. Pero la decepción ante la resistencia de la enfermedad, la frecuencia del fracaso, la fugacidad del cambio favorable, no pueden dejar de influir sobre la elección de las referencias axiológicas. No es fácil sostener sobre sus pies este edificio teórico; tiene que agrupar los hechos procedentes de lo biológico a lo social, no separar totalmente la enfermedad de la normalidad, no confundirlas tampoco, explicar las transformaciones y remitir constantemente una a otra la práctica y la conceptualización. Pocas disciplinas se ven confrontadas con semejantes exigencias. Hasta ahora la psiquiatría ha vacilado entre un naturalismo, tras el cual se esconde la debilidad de su fuerza (una lesión cerebral no se repara jamás; sólo es posible

salvar los restos), y un espiritualismo ingenuo, incapaz de expresar la riqueza de la vida psíquica, elevándose de las trivialidades biográficas al rango de factores decisivos sin preocupación por dar una densidad a las relaciones de la existencia humana y de la patología mental.

Es significativo, el que la corriente de pensamiento de inspiración fenomenológica que ha intentado revalorizar la subjetividad en la enajenación no haya podido en última instancia más que ligarse, en el plano de la génesis de la enfermedad, a un organicismo simplista y obsoleto.

Son estas principales tendencias las que se encontrarán en la psiquiatría psicopatológica contemporánea, reagrupadas entre un organicismo renovado y un recurso a la fenomenología. La originalidad de la psicopatología clínica francesa es la de haberse afiliado a una posición genética que da un lugar preponderante a un concepto tomado del psicoanálisis: el de la regresión. Este concepto, entendido aquí esencialmente como una desorganización de la vida psíquica, comprende la manifestación enfermiza como una reaparición de los modos arcaicos de comportamiento y de pensamiento, cuya superación se realiza en el individuo normal, pero que resurgen en los estados de enajenación bajo la influencia de los factores patógenos. Cualesquiera que sean las críticas que no podemos dejar de dirigir a esta utilización reductora de un concepto psicoanalítico —que en su contexto es mucho más complejo— se puede considerar como un beneficio para la psiquiatría clásica el hecho de adoptar un sistema de referencias que coloca en el primer plano los factores históricos individuales.

Es que, en efecto, la dimensión histórica es esencial para el psiquiatra frente al paciente. Estas interrogantes le obsesionan: “¿Cómo ha llegado a esto?”, “¿qué va a sucederle?”, “¿qué papel tendré yo en ese futuro?”

Es sabido que desde 1936, adhiriéndose a una aplicación de los principios de Jackson, Henri Ey es el autor de una teoría llamada órgano-dinámica de la enfermedad mental. Su mérito es, desde que se dedicó a escribir su *Histoire naturelle de la folie*, englobar en una concepción extensiva tanto las relaciones de lo normal y lo patológico como la relación de las diversas formas patológicas entre sí. La concepción jacksoniana de la actividad psíquica supone una sucesión de niveles, cada uno de los cuales cubre al que lo precede hasta la cima final.³⁵ Se adivinará, partiendo de ahí, que el inconsciente es considerado como una instancia dominada victoriosamente por la conciencia. “Lo que no es percibido por la conciencia es aquello de lo que la conciencia se aleja y que el Yo *no quiere*.” Como corolario, Henri Ey rechaza esa opacidad del inconsciente. Es en la *organización* del campo de la conciencia controlado por el Yo consciente donde se sitúa el punto de encuentro entre consciente e inconsciente. El inconsciente no asalta a la conciencia más que para triunfar muy efímeramente sobre ella en la forma del sueño, del fantasma, etc. Es forzoso a pesar de todo permanecer en el orden, y esos reveses ínfimos no hacen sino confirmar mejor el imperio del Yo sobre sí mismo. Sólo la enfermedad permite percibir el inconsciente que no se revela en la existencia humana; por esta razón la psicopatología

35. Es justo recordar las otras fuentes del pensamiento de Henri Ey. Son las de E. Bleuler y, sobre todo, las de Pierre Janet. Pero a medida que Henri Ey elabora su obra tiende a guardar cierta distancia de sus antecesores, de los que no abjura en absoluto. El órgano-dinamismo de 1961 no es, con todo, el de 1936.

sería el camino real que conduciría al inconsciente en esta “caída vertical en lo imaginario”.³⁶

Henri Ey será llevado a distinguir, pues, en la experiencia psiquiátrica: las desestructuraciones de la conciencia³⁷, dominio de las psicosis agudas o de las “locuras cortas”, y la de la Enajenación y la Alteración de la personalidad, campo de las psicosis crónicas o de las “vesanias”. El primer campo sólo comprende el terreno de la experiencia inmediata; e segundo la esfera de los valores —no hay que tenerle miedo a la palabra— de la Razón donde el Yo no es ya sólo “sujeto de su conocimiento” sino “artesano de su mundo”. Así, en la vida normal el ser consciente “contiene” su inconsciente y “la soberanía” de ser inconsciente en el reino de la psicopatología corresponde a la soberanía del ser consciente en el reino de la existencia normal. Encontramos, aquí lo vemos nuevamente el principio de una organización dominante de la que podría decirse que la existencia es e signo más seguro de su triunfo. La ontología, para Henri Ey, sólo es accesible a través de una ontogénesis, y no resulta difícil encontrar aquí lo que decíamos más arriba acerca de la integración.

Hay, pues, un conflicto en Henri Ey, pero nos sentimos tentados de decir que los floretes no están desenvainados. ¿Qué es un combate en el que el vencedor siempre se conoce por anticipado? La condición de enfermo o de sano justifica *a posteriori* la participación concedida al inconsciente. Ningún hecho, ninguna teoría permiten establecer un criterio entre salud y enfermedad, normal y patológico. Y, sin embargo, Henri Ey sostiene esta distinción por encima de todo. En el límite, esto justificaría un verdadero imperialismo de la salud y nos encontraríamos aquí frente a una de esas formas de la ley del corazón, espejismo de una singularidad que proclama su deseo como Bien Soberano universal. Conciencia y razón son además incorruptibles. Es necesario que el cuerpo esté enfermo para que el alma sea afectada, pero sólo secundariamente. Si la esfera del deseo interviene de alguna manera en las expresiones de la locura, es en la medida en que sus funciones corporales resultan afectadas.

El Ser es Uno en Henri Ey, soberano invencible, legitimado por su imperio. Dueño de sí como del universo, las fuerzas de la noche, los desfallecimientos de la prueba, la suspensión de su poderío por alguna cuestión lacerante, nada de esto marca inalterablemente el movimiento de una vida en expansión. De ahí que enfermedad sea caída.

Otros, cercanos a él, admiten una división más profunda en la psique, como Follin. En una separación entre el Mí y el Yo, Follin, tratando de coincidir con Sartre, deja al inconsciente inmismisurarse. El Yo se realiza como Mí. El inconsciente es lo que queda sin incorporarse al Mí, al tiempo que permanece en la esfera del Yo; vendría a ser momento pasivo de la experiencia de sí y negativo del proyecto intencional cuya realización constituye el Mí. A fin de cuentas, se trata de apuntar a cierta distancia llamada objetiva del “Mí” como imagen vivida, conocimiento subjetivo de sí, y el Mí como realidad, estructu-

36. Para Henri Ey debe entenderse: 1. “Que el ser inconsciente no puede revelarse en relación con la actualidad del campo de la conciencia más que como ‘acontecimiento’ de la *conciencia desestructurada*, al develarse como implícito en el orden y los grados de la conciencia. 2. Que el ser inconsciente no puede revelarse relativamente al ser consciente que constituye la persona en su sistema dialéctico de trascendencia al Otro más que como *enajenación* o al menos *alteración del Yo*.”

37. Cf. su obra fundamental *Etudes psychiatriques*, t. III: *Structure des psychoses aiguës et déstructuration de la conscience*, 1954.

ra del devenir del Ego total. Pero Follin excita nuestra curiosidad más de lo que la satisface con este distanciamiento. ¿Qué es lo que lo funda? Si se trata de acercarse a la enajenación hegeliana, ¿a partir de qué valores se inscribe y cómo explicar la enajenación psiquiátrica? Nos vemos reducidos al silencio en este punto. El problema de los criterios de evaluación de esta realidad del Mí es agudo y es necesario que se produzca, puesto que Follin nos dice que el Mí es predicado para sí y objeto para el otro. El papel del deseo aparece finalmente como contingente, accesorio o complementario. Por último, la referencia a esta realidad estructurada del Ego hace que todo enfermo parezca depositario de un balance de fracaso.

De hecho, si la psiquiatría en su búsqueda de una renovación no ha sabido o no ha podido, al volverse hacia la fenomenología, salir radicalmente de los carriles donde estaba atascada, es por no haber reconocido la diferencia entre el proceso fenomenológico filosófico y la expresión de la realidad psiquiátrica. Lo que especifica la segunda no es el abismo infranqueable de la enfermedad, sino que la fenomenología es siempre la experiencia descrita por otro. La reflexión del filósofo puede esforzarse por coincidir con lo universal siendo únicamente el testimonio del que se fija como tarea su expresión. La observación clínica hecha por un psiquiatra fenomenólogo, aun con las cualidades de profunda "simpatía" que exige, sigue siendo relación de lo vivido por un tercero. Por otra parte, una autoobservación no es un saber. Un saber es el producto del que sabe, no del que vive la locura. Además, al esforzarse por hacer hablar al sujeto, la psicopatología se disuelve en una galería de monografías. Como no podemos conformarnos con esa desintegración de la ciencia clínica, se postularán dos sistemas de referencia, uno clásico, surgido del período en que el mecanicismo reinaba sobre la semiología que a pesar de todo se conservará, y el otro rebasando el primero pero coexistente con él, negándose a sustituirlo, representando por así decirlo el papel de fetiche. Nuestra intención no es disminuir el alcance de esa corriente fenomenológica en psicopatología³⁸ sino sorprendernos de que se haya detenido a mitad del camino, abdicando sus responsabilidades. Estamos mejor armados, quizá, en este punto de la discusión, para comprender sus recursos. Una vez que hemos descubierto ese escollo de la fenomenología psiquiátrica —la ciencia de la locura es el saber de la locura de otro—, la cuestión que surge ineluctablemente es la de la impugnación del psiquiatra. ¿En nombre de qué está autorizado para comprender algo más que el común de los mortales acerca de la locura? La única respuesta que se desprende lógicamente sería: porque ha sido el loco de otro. Y he aquí que volvemos al psicoanálisis. La psicopatología fenomenológica abusa del concepto de inautenticidad sin haberlo precisado previamente, no sólo por el lado del enfermo sino también por el lado del psiquiatra. Observemos aquí también la carencia de una construcción que escamotea el conflicto. Haríamos las mismas objeciones que, en el nivel filosófico, han sido hechas ya sobre ese mismo fantasma de autoposición.

En realidad, si con la dimensión histórica hay un desarrollo humano, las vías por las cuales el deseo se significa siguen siempre abiertas a esa epigénesis de la que hablará Ricoeur con justeza. Siempre abiertas quiere decir listas para tareas que un horizonte hace

38. Cuya verdadera tarea primordial sería, como ha sostenido G. Lantéri, el estudio de los fundamentos del saber psiquiátrico.

retroceder incesantemente en las empresas del genio humano. Siempre abiertas quiere decir que no estamos en posición de ofrecer “valores”, una fe, una ley a los hombres. A ellòs toca ir en pos de su propio descubrimiento. Ningún sistema nos justifica. Si la historia es combate, para cada uno de nosotros es opción. Hay, sí, un sentido de la historia, como hay un sentido de la vida; y desde el punto de vista de una macroontología, Henri Ey no se equivoca más que los evolucionistas que siguen el diseño de una curva que dibuja la hominización. Pero en la escala de nuestra vida, en la de la locura del hombre, tales generalizaciones no bastan y el inconsciente del sujeto “normal”, como el del loco, deben ser explorados con la misma mirada. La locura es nuestro riesgo. Lo que nos invita a entreverla son las fallas de nuestra conciencia, que Freud fue el primero en identificar, las rutinas de nuestra historia, donde repetimos un drama cuya acción ignoramos, el carácter aventurero de nuestras empresas y esa duda de nuestro derecho siempre en suspenso, que impugna todavía nuestros resultados más seguramente adquiridos en beneficio de otros que vendrán. ¿Quién se jactaría de tener buena conciencia y hasta cuando?

VII. EL ROSTRO DE JANÓ DEL PSICOANÁLISIS FRANCÉS

Así, ni la ciencia biológica, ni la exploración sociológica, ni la reflexión filosófica, ni la interrogación psicopatológica “cercan” el problema del inconsciente. Sólo un planteamiento desde dentro del psicoanálisis, para el que desee saber algo sobre él, puede conducir a un principio de respuesta. De nuevo hay que reconocer que desde Freud esta respuesta no es unívoca y que a una ambigüedad original fecunda ha sucedido una fragmentación particularizante, en la que diversas tendencias comprenden de manera opuesta el sentido del psicoanálisis. A pesar de estas divergencias profundas, los psicoanalistas encuentran, a falta de una comunidad única de opiniones en la que puedan reconocerse, por lo menos un acuerdo sobre la oposición que debe manifestarse a todos los que no protestan ser deudores de la obra de Freud.

Mas examinemos estas diferencias. No se aclaran si no consideramos la evolución del psicoanálisis desde Freud. La obra freudiana está disponible para cualquier apertura que indique, sin haberse comprometido a fondo en esas indicaciones (no basta para ello una sola vida) y en interpretaciones que justifiquen en cierta medida una acusación particular de tal o cual aspecto. Los dos perfiles que se proponen aquí son el fruto de orientaciones que no basta reconocer como divergentes, sino que hay que descubrir en qué principios diferentes descansan.

Podría ser que tuviéramos que ver aquí con uno de los casos particulares en que concepción histórica y concepción estructural se oponen completándose.

Desde el análisis del pequeño Hans —el primer niño que fuera analizado y tratado con éxito, sobre todo si se tiene en cuenta que, repitiendo la afirmación de la *Interpretación de los sueños*, Freud proclama en *El hombre de las ratas* que “el inconsciente es lo infantil que hay en nosotros”— se ha individualizado progresivamente una tendencia de psicoanálisis geneticista que funda, según los descubrimientos de Mélanie Klein, la esperanza de que un conocimiento del niño a través del psicoanálisis pudiera conducir a una profundización y una renovación de la teoría freudiana. Entre las diversas orientaciones esenciales

indicadas por Freud, se ofrecía más fácilmente un campo que otros a nuevas investigaciones. El academicismo de la psicología clásica por lo que hace al estudio de la infancia dejaba casi virgen el campo de proyección. Además, resultados terapéuticos favorables podían ser esperados más fácilmente, dirigiéndose la acción analítica a un psiquismo menos fijo en sus mecanismos y promovido por una tendencia espontánea al cambio.

“Todos los psicoanalistas piensan —dicen Lébovici y Diatkine— que su trabajo es liberar al individuo de las restricciones ligadas a sus primeros movimientos instintivos en un organismo prematuro y de las consecuencias no liquidadas de esos conatos. . .” Este punto de vista se justifica por el descubrimiento freudiano cuya gran revelación fue mostrar a plena claridad en qué sentido el niño es, según el dicho, el padre del adulto. Además, siguiendo el curso de la evolución de éste con los instrumentos de conocimiento del psicoanálisis, el desarrollo trazado en sus figuras sucesivas puede conducirnos a una aprehensión más precisa de las transformaciones del comportamiento adulto. Varias consecuencias se desprenden de esta toma de posición: la primera, corolario lógico de la cita que acabamos de hacer, obliga a una interpretación cada vez más biologizante de los hechos. Hacer remontar a los orígenes —¿y dónde comienzan los orígenes? — las matrices del comportamiento conduce a hacer representar un papel cada vez más pregnante a la organización corporal. No puede decirse, sin embargo, que se introduzca aquí un punto de vista radicalmente diferente del que Freud sostiene en *Más allá del principio del placer*. “. . . La ciencia biológica. . . es realmente un dominio de infinitas posibilidades. Debemos esperar de ella los más sorprendentes esclarecimientos y no podemos adivinar qué respuestas dará, dentro de algunos decenios, a los problemas por nosotros planteados. Quizá sean dichas respuestas tales, que echen por tierra nuestro artificial edificio de hipótesis.”³⁹ Pero quizá es necesario recordar aquí que las opiniones naturalistas de Freud son mucho más el objeto de orden *metabiológico* —no como campo más allá de la biología, sino como la *metapsicología en relación con la psicología*—, campo de interpretación o de interrogación a través del sentido y la estructura de los fenómenos vivos. ¿Falsa modestia o precaución oratoria? Ni lo uno ni lo otro, sino como un ir y venir incesante entre una organización corporal de la que hay que *partir* en los dos sentidos del término. la pulsión está en la encrucijada de lo somático y de lo psíquico —y es un acceso al sentido al que hay que *llegar*. Por eso, en realidad, el campo psicoanalítico no pertenece ni a la biología, ni a la psicología, ni siquiera a la filosofía, aunque fuera fenomenológica.⁴⁰

Sea como sea, los psicoanalistas geneticistas piensan que el proceso historiogenético es el que asegura mejor la rectitud del pensamiento psicoanalítico. Vuelven a trazar en su óptica la trayectoria de ese recorrido, desde las primeras formas de la vida —bajo la entera dependencia *vital y humana* de la madre hasta el período esencial del complejo de Edipo, fase “nuclear”, según la expresión de Freud, de las neurosis, lo mismo que de la condición humana. Así las pulsiones derivaban de las necesidades fundamentales, condicionamiento biológico inicial que habrá que superar para distanciarse a su vez mediante inversiones posteriores de una elaboración en la que el momento capital es la internalización. Si ese paso no se efectúa, no pudiendo el niño realizar el proceso por la transmutación de sus objetivos, el Yo queda prisionero de los temores iniciales que amenazan su integridad e

39. *Más allá del principio del placer*, B.N., I, 1123-4.

40. Lo que no le impide que oculte una filosofía implícita.

impiden toda separación coherente entre lo fantasmático y lo real, el Yo y el Mundo exterior. Los "síntomas", los fantasmas, los juegos del niño son en esa perspectiva aquellos momentos negativos que permiten la estructuración de las angustias primitivas y desempeñan un papel de maduración.

Las diligencias que inicialmente se esforzaban por encontrar una verificación de las hipótesis psicoanalíticas mediante la observación del comportamiento del niño tenían como fin, en un principio, mostrar que el psicoanálisis no construía gratuitamente un mundo de fantasmas, el de los psicoanalistas, que atribuía después a los pacientes. Progresivamente, esta intención ilustradora ha acabado por devorar el propio psicoanálisis. En efecto, al cabo de cierto tiempo ya sólo se trató de entregarse al examen más minucioso y más completo posible del desarrollo infantil, cuyo inventario ofrecería la calca del desarrollo psíquico así asible en su movimiento evolutivo; asimismo, se pensó que la observación de las distorsiones precoces proporcionaría una base sólida a las concepciones patogénicas psicoanalíticas. Ahora bien, esto era encontrarse, a falta de una precisión suficiente de los conceptos, fuera de los ejes de referencia freudianos, cuyo fin no es dar cuenta de la totalidad del desarrollo sino precisamente del campo del inconsciente. El campo del inconsciente, a su vez, no se confunde con la totalidad de la experiencia pasada; él mismo no se aclara sino a través de las categorías que definen las pulsiones de vida y de muerte, la libido objetal y narcisista, los principios de placer y de realidad, los procesos primarios y secundarios, etc. Estas categorías no son aprehensibles desde el punto de vista de un empirismo pragmático, como realidades concretas, sino como sistema de referencia que permite cierta lectura de los hechos de otra manera incomprensibles.

Así, pues, englobar el psicoanálisis en una corriente de psicología genética es, a nuestro parecer, desviarse. La psicología genética no completa el psicoanálisis, sino que embota la agudeza, la sensibilidad, la justeza de este instrumento; no añade nada a la comprensión de los hechos revelados por el freudismo sino que confunde los registros. Por último, no amplía la concepción psicoanalítica del hombre; simplemente la hace ostensible, y singularmente, por la reducción que aporta de la noción de conflicto.⁴¹

No hay que equivocarse acerca de la manera en que los psicoanalistas geneticistas encaran las relaciones entre la historia del sujeto y el conocimiento que éste aporta sobre sí mismo a la experiencia psicoanalítica. Lejos de creer que lo que uno aprende en el curso de un tratamiento da cuenta de lo que fue vivido en otra época, los psicoanalistas geneticistas, al contrario, impugnan el valor reconstructivo del pasado tal como aparece en la recuperación de lo reprimido. Entonces se establece, de alguna manera, una escisión entre la concepción del desarrollo en su marcha progresiva, tal como se puede seguir su curva, y el pasado "subsumido" a través del filtro de la regresión. Se desprende de ello, en la medida en que el principal fin de la investigación será el estudio del desarrollo, la obligación de reinscribir la significación histórica del inconsciente en una perspectiva que lo supere y que recurre ampliamente a nociones marginales en relación con el psicoanálisis. Por otra parte, si la regresión es la clave a cuya medida se evalúa el discurso analítico,

41. Cf. los trabajos de Hartmann, Kris y Loewenstein, hoy ampliamente desbordados por todas las psicologías del Yo, impregnadas de "funcionalismo".

la causa misma de la regresión sigue siendo grandemente hipotética y su explicación corre el riesgo de favorecer una concepción de tendencia organicista que nos haría acercarnos al jacksonismo que acabamos de criticar. Aún más gravemente, el recurso demasiado fácil de la regresión es solidario de una noción correlativa de progresión, por lo tanto de culminación, cuyo secreto habría de poseer el analista. Un secreto cuya ventaja indudable para él es la de situarlo de golpe en el empíreo donde espera que se le reúna el paciente. La creencia en una ortogénesis normativa ha despertado la crítica de un psicoanálisis esclavizado a los valores conformistas del medio social donde se ejerce.

Sea como sea, la noción de historia, muy valorizada aquí, puesto que el psicoanálisis genético se propone esencialmente dilucidar las vías por las que pasa la construcción del sujeto normal y del patológico, tiene que servirse en definitiva de un apoyo teórico fuera de la experiencia psicoanalítica, haciendo intervenir factores exteriores a ella —estudios longitudinales, observación directa, etc.— para completar su documentación; lo mismo que dedicará su interés a todos los factores destructivos, que deforman la visión histórica, recurriendo con frecuencia al peso “real” de ciertas situaciones humanas —cuya acción exterior al sujeto imprime su huella en él mediante una acción de impacto inmediato.

Parece evidente responder que la experiencia psicoanalítica es el fundamento de cierta relación histórica del sujeto con el desconocimiento, absolutamente original, que no lo confunde ni con la historia, en el sentido de la acumulación de acontecimientos incluso de la evolución de la personalidad, ni con una técnica de promoción que desdenaría la noción de repetición, irreductiblemente central, uniendo en el coloquio transferencial lo pasivo y lo pasado.

Es un fantasma del que el hombre escapa difícilmente el de reconstituirse integralmente —antes era a partir de piezas y pedazos, con el pensamiento atomístico, ahora es a partir de la nada de antes del nacimiento, a partir de cero. Esta señal aparente de modestia de los que lanzan una mirada sobre la condición humana ¿no supone sin saberlo una ideología más hegemónica del sujeto que se hace a sí mismo? Freud lo sintió quizá cuando, contra la reprobación amistosa de sus compañeros, contra las opiniones científicas de su tiempo, defendió la existencia de esquemas innatos hereditarios, organizadores, no de algunos rasgos psicológicos sino de aquello de donde se desprenden los constituyentes dramáticos del deseo humano: la escena primitiva y el coito, el llamado incestuoso, el impulso de asesinar al padre, la amenaza de castración. Lo que quería hacer prevalecer a nuestros ojos contra la verdad efímera de los hechos científicos era, antes que nada, un *status* de la humanidad desde los orígenes. Si nos resulta imposible “verificarlo”, al menos tratemos de hacernos receptivos a esa exigencia de una definición propiamente humana desde los primeros balbuceos del infante.⁴² Husserl puede venir aquí en ayuda de Freud contra esta seducción de objetividad creacionista. “Por lo que se refiere al origen psicológico de la representación del espacio, del tiempo, de la cosa, ni la física ni la fisiología tienen nada que decir, no más que una psicología inductiva que, experimental o no experimental, permanece en el exterior de los fenómenos. Se trata exclusivamente de problemas de la *constitución intencional de los fenómenos*.”⁴³ El curso humano del des-

42. Es lo que no escapó a J. Hyppolite en su comentario sobre la *Verneinung* (negación). *La Psychanalyse*, vol. I, 1956.

43. *Sa. Meditación cartesiana*.

arrollo no se especifica por el camino que recorre desde sus orígenes, sino por su calificación original de moverse históricamente. Por eso la historia del desarrollo en Freud es un tesoro precioso que posee —con exclusión de las demás descripciones genéticas— ese don.

El espíritu con que Laplanche y Leclaire abordarán la cuestión merecería, al menos en parte, el calificativo de estructural. Si en efecto, sin recurrir de golpe a esos predicados de Freud —al que se trata menos de refutar, porque la noción de “esquemas innatos” nos choca, que de comprender, porque su eliminación nos conduce a perturbadores callejones sin salida—, se toma como firme punto de partida que el lenguaje es nuestro acceso más seguro al inconsciente, porque el inconsciente se revela verdaderamente en las condiciones de la experiencia psicoanalítica y ésta no puede apoyarse más que en lo que el paciente dice,⁴⁴ la estructura del inconsciente pasa pues —y no puede pasar fuera de él— por el campo de la palabra.

Las condiciones de esta develación, según Laplanche y Leclaire, revelan la inanidad de una concepción que liga la letra a su sentido immanente, puesto que las lagunas del discurso consciente abren las vías de una penetración del sentido por la articulación de sus cadenas asociativas: éstas abren la posibilidad de una interpretación más que de una comprensión del sentido. El estudio de los procesos sucesivos del espíritu se revela por la disposición de sus elementos. Este punto de vista tiene además la ventaja de mantener a un mismo nivel de realidad el consciente y el inconsciente.

El triunfo de Laplanche y Leclaire es el de haber mostrado que lo que parece pertenecer más propiamente a la actividad consciente y preconscious, el lenguaje, es no sólo lo más calificado para aclarar la actividad del inconsciente, sino que no se aclara a sí mismo más que mediante esta actividad.

Las formas lingüísticas de la metáfora y la metonimia remiten de manera correspondiente a los mecanismos, descritos por Freud, el de condensación y del desplazamiento, en el sueño. Recorriendo de nuevo el camino que va de la pulsión “energía orgánica” al deseo “principio activo de los procesos inconscientes”, se descubre con Laplanche y Leclaire que si el inconsciente se estructura como un lenguaje, fórmula que Lacan supo extraer del tesoro freudiano, es precisamente el inconsciente, la cadena inconsciente, los que permiten fundar el lenguaje. Porque el inconsciente, aunque esté estructurado como un lenguaje, no es *el* lenguaje; es esto lo que se cuidarán de desarrollar Laplanche y Leclaire. Si encontramos en el nivel del proceso primario las figuras de la metáfora y de la metonimia, el régimen del que depende su funcionamiento, el de una energía impulsiva indiferenciada necesita un lastre para “fijar” la construcción de la significación inconsciente. Este es el papel de la represión. Nos encontramos aquí frente a una heterogeneidad cualitativa de los procesos inconscientes, como lo proclama por lo demás la teoría freudiana en el postulado de dos tipos diferentes de represión: originaria y secundaria. Antes de esta intervención originaria reina lo imaginario puro. Antes de la imagen (significante de lo imaginario) lo imago, que no “remite a nada más que a ella misma”, identidad del significante y del significado. . . . cabeza de medusa de la energía impulsiva “al estado puro no especificado”. Es en ese momento cuando intervienen los *significantes-claves*, que nos

44. O no dice, por supuesto. . . pero lo que no dice sólo tiene significación en relación con lo que dice, así como la manera en que lo dice no se entiende tampoco más que confrontada con lo que deja decirse.

hacen recuperar lo que decíamos hace un momento de esos esquemas que Freud ha llamado innatos pero que podríamos designar como *originales*: escena primitiva, incesto y parricidio que, de reducción en reducción, podrían llegar en efecto a lo que Lacan llama la metáfora paterna, significantes “a los que corresponde por su propio peso la propiedad de poner en orden todo el sistema del lenguaje humano” (Laplanche y Leclaire). Fuera de la intervención de estas significantes-clave en pleno en el reino del inconsciente, el sentido y el no-sentido (la apertura a todos los sentidos) son aquí consustanciales. Finalmente, el mito del nacimiento del inconsciente, “*resultado de la captura de la energía impulsional en las redes del significante*, en tanto que el significante está destinado precisamente a esconder la apertura [*béance*] fundamental del ser, asegurando sin interrupción la metonimia del deseo”.

La sustitución de un significante por otro, en la medida en que no se confunde con la supresión del elemento sustituido, especifica la originalidad de los procesos psíquicos descubiertos por el psicoanálisis. Persiguiendo su fomentación, sigue manifestando allí su existencia, discurriendo sobre ello, una vez operada la represión. Pero si puede decirse con Laplanche que el discurso del inconsciente es en persona sin ser en primera persona, Stein vendrá a precisar que podría ser que ese discurso no esté tampoco ni en segunda ni en tercera persona. “Se trata en realidad de una persona ambigua, intraducible, a no ser según el contexto, en una u otra de las tres personas gramaticales.” “La persona que se expresa en la persona del Yo se expresa en persona conjugada con el verbo ser en su poco sujeto y con el verbo tener en su polo Objeto.”

La construcción mítica de un sistema de signos que ligaría por vía directa el significante con el significado es incompatible tanto con el punto de vista lingüístico como con el punto de vista psicoanalítico. Cada significante no puede sino remitir a la totalidad de los significantes; sólo la represión ancla las significaciones privilegiadas, apoyadas ellas mismas por la metáfora paterna constitutiva del inconsciente. Dos niveles de simbolización se oponen y se complementan en la interdependencia. El nivel en que la diferenciación entre las imágenes y las palabras se confunde y aquel en que es distinta. Uno sería el del proceso primario, el otro el del proceso secundario en cuya coincidencia opera la represión original. Volveremos más adelante detalladamente sobre los problemas que quedan en suspenso a pesar de esta teorización iluminadora. Limitémonos aquí a señalarlos por el momento.

La perspectiva estructural de Laplanche y Leclaire sólo toma en cuenta el representante pulsional como expresión de la pulsión y deja en la oscuridad más completa el destino de la carga afectiva sobre la cual no se nos dice nada. Ahora bien, son las transformaciones que ésta sufre las que expresan, a través de la identidad de los contenidos o de los significantes, de la fuerza cobrada por la vuelta de lo reprimido en forma de angustia pura, del fantasma, del síntoma, del rasgo de carácter. La distinción insuficiente de las representaciones de objetos y de las representaciones de palabras deja imprecisa la relación de la imagen con la representación del objeto. La represión que separa estas dos situaciones de la representatividad imaginaria no permite comprender su diferencia por su sola acción. El ser anterior a la represión no puede ser válidamente asimilado al proceso primario. La oposición por pares contrastados que explica Freud en *Los instintos y sus destinos* muestra la existencia de un funcionamiento que es ya simbólico, eficazmente

simbólico, análogo al que la lingüística y la antropología han descubierto por vías diferentes; para Freud, este funcionamiento está en la aplicación de la actividad pulsional. La actividad pulsional, tal como la ha descrito Freud, supone su arraigo corporal. No es que el cuerpo se manifieste en ella directamente; todo lo contrario, se elabora a través de ella. Con la pulsión, Freud funda un registro nuevo que instaura su originalidad radical en relación con la esfera corporal, pero permanece ligado a ella por ese trabajo que es obra de la economía pulsional. Las mutaciones que acompañan a la necesidad, al deseo, a la demanda, fundando *categorías*, preservan una comunicación entre ellas cuya función toca a la energética de la libido. La circulación del sentido no es separable de la acción desde el punto de vista económico. Bajo el aspecto de los mecanismos de defensa es como se aprecia la negatividad de la actividad pulsional tal como ésta nos aparece detrás del espejo de la negación.

Existe entre la esfera del cuerpo y la actividad pulsional la misma separación que entre la pulsión y su representación. El trabajo “impuesto a lo psíquico como consecuencia de su lazo con lo corporal” se encuentra de nuevo en la relación entre la pulsión y la defensa. Es aquí donde se ofrecen posibilidades, no exploradas por Laplanche y Leclaire, de las oposiciones entre pulsión/defensa, pulsión (de vida)/pulsión (de muerte), defensa/defensa, que caen bajo la dependencia del punto de vista económico. De ahí que no baste decir entonces que, no siendo cognoscible la pulsión más que a través de sus *Vorstellung-Repräsentanz* (representantes-representativos a los que podría adjudicarse quizá el término de “delegaciones”), sólo queda tratar con sus emisarios. Nos vemos obligados a examinar el fundamento del poder de esas delegaciones, a juzgar su calificación ejecutiva, es decir, la fuerza que les permite hacer oscilar las cosas hacia tal o cual lado.

Sigue siendo, pues, indispensable estudiar sus relaciones de fuerza.⁴⁵ Estas relaciones no pueden aprehenderse fuera de la situación edípica, a la vez campo de fuerza y campo de sentidos. Stein lo aclarará con un análisis pertinente y actual, al diferenciarla de la estructura edípica, omnipresente no sólo en las situaciones humanas más sociológicamente alejadas de aquellas en las que Freud vio su nacimiento, sino también en todas las fases de la infancia humana y desde los orígenes —lo que postuló, como hemos visto, en la forma de esa presencia de la especie manifestada en los esquemas que son en el fondo *el modelo humano específico*. Tenemos, pues, como tarea ineluctable la de restituir a la genética lo que se le debe: el estudio de los fundamentos del sentido y de la mediación. En este sentido, un estudio del desarrollo del lenguaje sigue siendo esencial. Pero lo podremos hacer solamente con un espíritu realista que explique la construcción de un edificio por el hacinamiento de sus piedras, sin cuidarnos de precisar de dónde vienen los materiales y con arreglo a qué plan está construido.

45. Si el psicoanálisis es el que se esfuerza por evaluar el poder de la palabra, no lo hace solamente descubriendo el signo oculto tras la ubicuidad de las palabras; lo hace porque también sabe reconocer en ciertos nudos del discurso una fuerza, un peso, una carga que le dan su eficacia. Sería pues casi en esas situaciones originales más elementales donde mejor se revelarían el juego contradictorio de las actividades pulsionales divergentes, el trabajo de las defensas, la constitución de pantallas protectoras, etcétera.

Así, la dimensión genética recupera su verdadero sentido, y el recurso a la energía pulsional no es ya un refugio último de lo inteligible, el retroceso hacia un límite de lo que podemos aprehender. El complejo de Edipo se produce a los 4 o 5 años de edad. Lo que lo precede e innegablemente desempeña su papel no es el reino de una relación estrictamente binaria, como tampoco la era preverbal es la de lo inefable. El Padre —o mejor la metáfora paterna— está presente desde los primeros instantes en lo que Jacques Lacan llama el deseo de la madre —deseo del falo delegado en el niño, deseo que viene desde los orígenes a tratar de borrar la apertura materna y, como consecuencia, apertura del propio ser del niño en la apercepción de su carencia acrecentada por su dependencia total de la madre que da de mamar. Posteriormente, en el momento de la toma de conciencia del matrimonio narcisista del propio cuerpo, la problemática de la castración constituye la *presencia* paterna y se abre expresamente la problemática del ser y del tener que culmina en el Edipo vivido.⁴⁶ Ya hemos señalado más arriba cómo la antropología estructural de Lévi-Strauss encuentra en la expresión del mito y en las formas institucionales esta equivalencia en las funciones de intercambio y de donación. Hemos aquí de vuelta al punto de vista económico que hace falta para apreciar esta “circulación del sentido”.

Todo el final de la obra de Freud repite incansablemente: vencer las resistencias es la tarea más difícil del psicoanálisis. No se trata, por supuesto, de una vuelta cualquiera a una coerción sugestiva sino de la afirmación de la obligación urgente de hacerse cargo incesantemente no sólo de la ceguera esencial del hombre para consigo mismo, sino de una evaluación permanente de las fuerzas actuantes. Porque si la vida de las pulsiones no nos es accesible más que a través de sus representantes, lo es también y quizá todavía más directamente a través de sus mecanismos de defensa del Yo. Estos no deben ser concebidos únicamente como un simple impedimento al ejercicio de la vida pulsional sino como los momentos negativos de ésta. El esfuerzo de M. Bouvet, después de S. Nacht, para descubrir sus lazos se justifica así como ese otro enfoque del lenguaje del inconsciente. El signo se alcanza sólo a través de esta oposición del sentido y del no-sentido, figurada bajo la dimensión negativa del sentido: es lo que la clínica psicoanalítica ha establecido empíricamente bajo la fórmula poco feliz de la fuerza y la debilidad del Yo, que no coincide evidentemente con una visión voluntarista de la subjetividad, sino que tiende a situar la posición y los medios del ser puesto fuera de sí por su deseo.

La praxis, desde 1920, ha hecho que los analistas estén alertas de la constitución del conflicto edípico y de los aspectos patológicos que se desprenden de él. Las psicosis, hasta hace muy poco, escapaban al acceso psicoanalítico. En una carta a Marie Bonaparte, Freud escribe: “Sabemos que los mecanismos de las psicosis no difieren en su esencia de los de las neurosis, pero no disponemos de una cantidad suficiente de energía para hacer modificaciones de esos mecanismos”. Lo que se subraya en la demarcación entre estos dos grandes grupos de enfermedades “menores” y “mayores”, la clínica psicoanalítica ha aprendido a percibirlo de manera mucho más precisa. El conjunto de los temas sujetos a análisis —aunque sólo sea por el incremento del número de los terapeutas— ha ampliado el

46. Esta formulación se refiere a la que da J. Lacan del complejo de Edipo (cf. *Les formulations de l'inconscient*). Seminario de textos freudianos, 1957-58. (Reseña de J.B. Pontalis, Groupe d'Etudes de Psychologie de l'Université de París).

campo de las indicaciones primitivas y contiene en su seno muchos estados que se apartan de las formas neuróticas claramente estructuradas que han servido de base para las descripciones freudianas.⁴⁷ Aquí se abrió al conocimiento práctico un campo por explorar donde no se trataba de descubrir otras formas distintas de las del conflicto edípico sino tipos de constitución de esa estructura que despiertan dificultades considerables en el tratamiento. Ello provocó interés en las modalidades de inversión de esos pacientes, en la economía general de su modo de intercambios frente a los demás o ante sí mismos. Es que explica esa primacía del estudio del Yo propiciada por Nacht, junto con tantos otros, y el concepto de relación de objeto tal como lo concebía M. Bouvet. Que en esta ocasión haya resbalones en la concepción de la teoría y de la técnica —si en verdad es así— ello sólo se justificaría ante la preocupación de una economía y de una estrategia general del analista, correlativa a la del heredero del neurótico de antes en esas situaciones nuevas o rebeldes de los tratamientos de hoy. Hacía falta, antes que nada, enfrentarse a esta demanda, siendo que el oficio de terapeuta⁴⁸ es la justificación esencial del psicoanalista, sin que ello suponga que no pueda sufrir críticas de carácter teórico y decidir correcciones posteriores.

Pero otra explicación acude al espíritu cuando se considera la orientación tomada desde 1920 por los psicoanalistas. Todo ocurre como si los sucesores de Freud no hubieran tenido nada que repetir, si no es que decir, sobre esa “constitución intencional” que el padre de la teoría llevó hasta un punto difícil de superar.

La teoría freudiana ofrece a la exégesis una fuente no agotada en absoluto por los estudios que ha suscitado. La distancia que guarda Freud en relación con los hechos le ha permitido una formulación que deja lugar, aún en nuestros días, para la reflexión. Basta ver cómo ciertos filósofos lo redescubren hoy cuando que ya lo habían leído hace treinta años. En el movimiento psicoanalítico todo ocurre como si se hubieran redondeado los ángulos y nos hubiéramos contentado con el sentido más corto, el primero que emerge de la lectura. Algunos han preferido pasar por innovadores, descuidando el aspecto dinámico —como si todo hubiera sido dicho en ese campo— y valorando excesivamente puntos de vista en parte exteriores al psicoanálisis, que lo acercan peligrosamente a veces a las concepciones de las que se había separado distintamente en un principio: psicología académica, psicología de la *Gestalt*, fenomenología, etc. El papel del inconsciente se olvidaba progresivamente. Se trataban la culpabilidad, el masoquismo, con medidas gratificadoras, y la densidad del drama edípico en sus formas diversas se desvanecía detrás de una extensión abusiva del recurso a la noción de mecanismo de defensa, recubriéndose siempre unos con otros y haciendo pensar indudablemente en el juego de la muñeca rusa, en el que siempre se descubre un modelo más reducido en el interior de aquel que a su vez sale del anterior.

El sentido de la obra de J. Lacan es haber intentado restablecer ciertos aspectos fundamentales del freudismo, denunciando su antropología implícita. Desde los orígenes

47. Como Bouvet y Nacht lo han recordado.

48. El oficio de terapeuta no tiene evidentemente nada que ver con un activismo celoso y consist únicamente en permitir que el análisis se haga. De esta suerte Bouvet, al describir las variaciones de técnica, no encontraba otra definición que la que considera como variación aquello que puede contribuir al desarrollo y culminación de la neurosis de transferencia, sin otro fin.

de su obra⁴⁹ ha intentado impugnar resueltamente las interpretaciones posfreudianas que consideraban erróneas, mostrando que de los textos de Freud podía extraerse una mayor coherencia. Supo indicar los lazos estrechos que unen el pensamiento de Hegel con el de Freud. En su distinción tanto de lo real como de lo imaginario y de lo simbólico quiso destacar cómo el escrutamiento analítico no depende del descubrimiento de algo imaginario, profuso y difuso, en que “todos los gatos son pardos”, sino de la revelación de una articulación que encuentra su respuesta en las leyes de una estructura. Finalmente, impugnando los puntos de vista biológicos, da la prioridad al deseo radicalmente diferente de la necesidad que es de orden natural, deseo que se sitúa siempre más allá y más acá de una demanda. Esto explica que la gratificación, la satisfacción, por así decirlo, no se alcancen jamás, desembocando siempre en la apertura de una carencia jamás colmada, prefiguración y sello de la castración. El Edipo no es únicamente ese encadenamiento de impulsiones de amor y de odio (es eso, efectivamente, pero no es sólo eso), es también una problemática del ser y del tener.⁵⁰ La neurosis no es sólo fracaso, carencia, es la respuesta a una pregunta que el psicoanálisis debe reencontrar.

Por último y sobre todo, la tesis esencial de Lacan, que pone por encima de toda preocupación el estudio de la relación del sujeto con el significante, abre un campo de investigaciones considerable, principalmente cuando revela que el signo de esta relación —que pertenece irreductiblemente a la concepción psicoanalítica y radicalmente distinta de cualquier otra— no es el lazo, sino la ruptura, que devuelve a la castración todo el alcance que le atribuyó Freud.

Nosotros por nuestra parte, no vemos, a menos que nos afecte en este punto una ceguera específica, una incompatibilidad radical entre esas diversas perspectivas. No es tanto para establecer una mediación a cualquier precio, en un deseo de armonía universal, por lo que ese maridaje no nos parece escandaloso ni imposible, sino únicamente porque la verdad freudiana une indisolublemente estos dos aspectos en su coherencia metapsicológica.

Recogiendo la definición tripartita de Freud, nos vemos obligados a decir que si todos los psicoanalistas aceptan la *estructura contradictoria* del sentido (punto de vista dinámico), algunos se han inclinado a valorizar particularmente su *topología fundamental* (punto de vista tópico), mientras que otros han pensado encontrar la solución de sus problemas terapéuticos en el estudio de su *economía* (punto de vista económico).

Vemos cómo la vuelta a Freud nos entrega las claves de esa falsa querrela que divide y mina el psicoanálisis francés.

Imagino que, después del asesinato del padre primitivo, que Freud sitúa en el alba de la humanidad, en el curso del banquete totémico, los hijos de la horda, que se dividían la carroña que habían reducido a una masa informe de carnes desmembradas, debían gozar, cada uno, con la idea de que su parte era la mejor. Cada cual, ante su parte, acariciaba la

49. Las intervenciones emocionales, poco compatibles con las reglas de la discusión científica y en relación con antiguos colegas que se escindieron de él, perjudican gravemente las tesis de este autor. No obstante, no podríamos fundarnos en esta desmesura para negarnos a discutir la validez o la fecundidad de sus trabajos, que representan, sin duda, una contribución capital al psicoanálisis contemporáneo.

50. Entrevista por Freud pero descuidada por sus sucesores.

ilusión de haberse apropiado, en detrimento de los demás, del sello ancestral. . . el falo paterno.

VIII. ENSEÑANZA DE EDIPO

La tragedia de Edipo nos permitirá cerrar nuestra introducción. Edipo no es sólo la tragedia del incesto y del parricidio, es también la tragedia del Rey y del vidente frente a la Verdad, dice Ricoeur. La presunción de Edipo no es la emanación del poder de la Verdad sino su media o falsa medida, como lo prueba el desenlace. Surge entonces una observación: ¿es acaso esta verdad revelada al final de la tragedia la que permite convertir el destino en historia, como podrían hacerlo creer algunas interpretaciones?⁵¹ ¿Es su muerte en Colono esa apoteosis gloriosa? Lo dudáramos sólo si algunos hechos no nos revelaran con fuerza la evidencia contraria. Edipo sigue sin saber nada y no se ha enterado todavía de nada. La impunidad que le da el oráculo frente al bosque de Colono lo acerca a una muerte que un despego impasible haría de una serenidad grandiosa; todo ello habría podido conducirlo, frente a su descendencia, a dar prueba de esa lucidez adquirida por fin al precio de su vista. El hijo de Layo no renuncia a nada. La repetición esconde inevitablemente su discurso. Polinices será maldecido por él en la recriminación y el odio. Peor aún, en la cólera de su vejez despiadada, Edipo dejará escapar una vez más de su boca el propósito del desconocimiento de su deseo: “Nacisteis de otro; no habéis nacido de mí”. Una vez que Polinices parte, sólo falta que la muerte se abata sobre Edipo, que nada reconoce. ¿De esa muerte enigmática, cuyo secreto posee Teseo, tenemos la certidumbre que es ese ascenso entre los dioses a pesar de las promesas tranquilizadoras del oráculo? ¿Por qué Sófocles hace decir, entonces, al mensajero: “Y Teseo se cubría con las manos los ojos, como espantando terrífica visión”,⁵² El corifeo concluirá, cerrando la marcha: “La historia se cierra aquí definitivamente”. Nunca más que frente a la muerte la conciencia alcanza su tarea histórica. Está entonces, como ve Ricoeur, en esas obras del genio humano, en esa anamnesis en que el poeta trágico suscita una nueva problemática: la del paso de la conciencia a la conciencia de sí, para aquellos que la escuchan.

Que el psicoanálisis no ahogue la obra de arte o de ciencia, sino que únicamente la aclare para hacer resurgir su luz oculta; que otra vía sea posible, sin que la interpretación agote su riqueza.

Quizá el ejemplo de Edipo nos muestra mejor la insuficiencia fundamental de toda conducta humana frente al saber. Que Edipo haya sabido que había matado a su padre por una querrela inútil y que había ocupado su lugar al lado de su madre; que ésta presintiendo la revelación del misterio, lo haya instado a cubrir con su velo la antigua mácula; que, por último, él mismo se conduzca para con sus hijos e hijas de una manera tan discriminatoria, todo esto revela que es más fácil responder a los enigmas de la Esfinge o realizar la encuesta que conduce a su glorioso desenlace, que saber lo que es un padre o lo que es una madre.

Nada está completamente adquirido y terminado; todo queda por replantearse. El

51. Cf. C. Stein, “Notes sur la mort d’Oedipe”, en *Revue fr. de psychanalyse*, 1959, t. XXIII, 735.

52. De la traducción de Angel Ma. Garibay del *Edipo en Colono*.

psicoanálisis no hace sino ofrecer los instrumentos para hacer menos vacilante nuestra marcha. No conduce ni a una certidumbre tranquila de poseer una verdad, ni a la presión de la ira, ni a una alegría liberada de todas las trabas. Nos enseña más bien que poseemos en nosotros los instrumentos de un saber que nuestro saber ignora y que es nuestra única verdadera interrogante y nuestro único recurso.

Volveremos, pues, cada cual a nuestros trabajos: el filósofo a sus textos, el psicoanalista a sus temas. Los enigmas que éstos le plantean no son menos angustiosos, sobre todo cuando se ve llevado, a través de su búsqueda del sentido, a encontrar a una naturaleza socarrona que, por el camino de alguna nueva droga curativa, le tiende un lazo seductor. Sabe, sin embargo, que la última palabra no puede corresponder sino a aquel que se esfuerce por comprender. No la última, sin embargo. La última palabra es siempre aquella cuya clave posee el paciente en su enajenación, así como a Sileno corresponde la última palabra, que confundió a la Esfinge, esa razonadora, cuando, sosteniendo entre sus dedos el pájaro simbólico, preguntaba pérfido: “¿Esto que tengo aquí está vivo o muerto?” y, según su respuesta cerraba el puño para ahogarlo o lo abría, para darle su libertad.

La Edipodia de Esquilo, suponemos, terminaba así.

Henos aquí, pues, listos para entregarnos a las contradicciones de los debates particulares. Por distantes que sean nuestros puntos de vista, siempre habrá una *realidad del inconsciente*. Estamos aquí para hacer más inteligible el pensamiento de Freud, para que su coherencia aparezca más densa y más rigurosa. Al menos eso pensamos. Recordemos únicamente su modestia ante los argumentadores más preocupados por el formalismo que por la verdad, que le hacían responder, citando a Charcot: “Eso no impide que exista”. Y sin duda hay una lección que puede extraerse de un equilibrio entre esa dificultad de extraer su filosofía implícita que deja mucho por delante y esa carencia de juzgarla sólo en el plano de la praxis que la sitúa por debajo de su tarea. ¿Se trata acaso de un ejemplo único?

En el curso de una conversación, Freud dijo que, en el fondo, su papel habría sido descubrir evidencias: que el sueño tiene un sentido, lo que es sabido desde los tiempos más antiguos; que los niños tienen una sexualidad, lo que no ignora ninguna nodriza; y que aman y detestan a sus padres con amor y odio, etc., evidencias con las que tropieza constantemente la humanidad.

El que haya todavía una reflexión filosófica es señal de la impotencia de aportar una respuesta definitiva. El que la psiquiatría no se encuentre a salvo de esa impotencia es inevitable. Y es quizá en ese punto donde los psicoanalistas de todos los horizontes se reúnen, ante esa apertura imposible de dominar que es la condición misma del hombre y la fuente de su fecundidad.

¡Quizá estamos aquí para consolarnos de ello!

PRIMERA PARTE

LAS PULSIONES Y EL INCONSCIENTE

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL INCONSCIENTE¹

SERGE LEOVICI Y RENE DIATKINE

Aunque a la tímida luz de nuestras emociones cotidianas el trabajo secreto de las fuerzas del deseo permanezca invisible, es tanto más notable y más prodigioso que la pasión se despierte con fuerza. . . Si para clasificar los impulsos y las tendencias de los demás reinos de la naturaleza debiera de surgir un nuevo Linneo, éste sorprendería mucho a la Humanidad.

SCHILLER

El inconsciente: una mitología ridícula que pretende que todo hombre lleva dentro de sí una especie de viejo mono microcéfalo.

G.K. CHESTERTON

Las lecciones de Charcot sobre las neurosis traumáticas y mis propios estudios han sido el punto de partida de toda una enseñanza muy notable sobre la interpretación de las neurosis y su tratamiento; me refiero a los estudios del profesor Freud (de Viena) y de sus numerosos discípulos sobre el psicoanálisis. . . El señor Freud parece haber tomado como punto de partida, sin criticarlos, mis primeros estudios sobre la existencia y los caracteres de los fenómenos subconscientes en los histéricos; lo lamento un poco, porque esos estudios hubieran exigido confirmación y crítica. . . Este autor ha intentado transformar de una manera original las concepciones del análisis psicológico sobre los recuerdos traumáticos y sobre la subconciencia, *generalizándolos desmesuradamente*.

PIERRE JANET

Si sólo se tratara de probar aquí que no conocemos la totalidad de las determinantes de nuestra propia conducta, nuestra tarea sería fácil. La obra freudiana ha popularizado la noción de los aspectos inconscientes de nuestro comportamiento, cuya importancia había sido entrevista por otros antes que él. Su inmenso mérito sigue siendo el de haber dismuido la gama de lo incomprensible en psicopatología y en psicología. No es menos cierto que esta concepción de los determinantes inconscientes ha suscitado y suscita todavía vivas oposiciones, porque se apoya en la descripción de pulsiones que Freud quiso llamar sexuales, por razones en las que él mismo insistió suficientemente. De la crítica del "pansexualismo" freudiano a la negación de toda su teoría del inconsciente no hay más que un paso, que dio Jung, como lo veremos. Pero este camino es también quizá el de numerosos pensadores que niegan la naturaleza de los conflictos psicológicos y ven en la

1. El texto que sigue fue redactado hace varios años y algunos de sus desarrollos no corresponderían ya exactamente a nuestro pensamiento actual. Así ocurre, en particular, en lo que concierne a ciertos aspectos de los fantasmas inconscientes y sobre todo a la articulación entre génesis y estructura, desarrollo y organización del inconsciente. Ser psicoanalista quiere decir también poner en tela de juicio constantemente *la propia* lectura de la obra freudiana; las discusiones *científicas* contribuyen a esto. No es éste el menor de los méritos de las Jornadas de Bonneval (julio de 1965).

“conciencia-reflejo” la superestructura de los conflictos de naturaleza económica. La descripción de los fenómenos inconscientes conserva sin embargo su valor “de instrumento mediato”, tal como lo describe J.P. Sartre en “Question de méthode”, introducción a su *Critique de la raison dialectique* [32]. Politzer [31] había saludado la era concreta en psicología y había subrayado la importancia de la comprensión dramática de nuestro comportamiento a la luz de sus determinantes inconscientes. Más tarde habló de “cosificación”, porque Freud no sólo trató de cualidades inconscientes, sino también de la organización del inconsciente.

Por razones distintas, numerosos pensadores y filósofos criticaron también esta concepción. Como los argumentos que utilizan se apoyan con frecuencia en textos freudianos arduos, hemos pensado que dos psicoanalistas, en nombre de sus conocimientos y de su experiencia, podrían sentirse autorizados, en cierta medida, a presentar algunas notas sobre el inconsciente, sin pretender hacer en unas cuantas páginas todo el recorrido del inmenso problema que ello implica. Todo el mundo admite, generalmente, la idea de cualidades inconscientes de los procesos psicológicos, pero queda viva la oposición contra los escritos metapsicológicos de Freud y de sus sucesores. Si algunas formulaciones merecen ser recogidas en el lenguaje de una psicología más moderna, necesitamos estudiar sin embargo el inconsciente psicológico en el marco de nuestra organización psicológica. No se trata de que defendamos la ortodoxia freudiana sino de que mostremos la lógica interna de esa teoría que no deja de tener consecuencias en la práctica psicoanalítica. Ahora bien, la posición de los filósofos y de los psicólogos ante este sistema, después de que han saludado en general la aportación del adjetivo “inconsciente” en psicopatología, es doble: unos subrayan que Freud se sitúa en la línea de pensadores que han entrevisto antes o al mismo tiempo que él la importancia de los fenómenos psicológicos inconscientes; otros, interesados en la evolución reciente de la teoría psicoanalítica y en sus desarrollos por lo que toca al Yo, saludan la vuelta a lo consciente, que consideran descuidado por Freud; apreciando los esfuerzos de los psicoanalistas contemporáneos por hablar en términos de estructuras y de organizaciones, estiman, dicen, que abandonan al mismo tiempo los fundamentos del psicoanálisis.

Es verdad que podríamos encontrar en la literatura psicológica numerosos textos prefreudianos que hacen alusión a los fenómenos inconscientes o “subconscientes”. No hemos querido dedicarnos a ese trabajo y hemos preferido subrayar la originalidad del pensamiento psicoanalítico, que no se ha contentado con mostrar la universalidad del determinismo inconsciente de nuestros actos, sino que ha superado rápidamente la descripción anecdótica de los efectos perturbadores del inconsciente para mostrar su génesis. Aquí, Freud y sus discípulos se separan de todos los que conciben el inconsciente como una fuente de energía vital. Este fue el caso de Bergson que en numerosos textos hizo alusión a la riqueza de esa afluencia energética irreversible y creadora que no dejó de oponer a la pobreza de nuestros instrumentos conscientes. Mourgue y Monakow se sitúan en una perspectiva muy semejante cuando introducen la noción de *hormé* organizadora. Sin duda Jung, cuando abandonó la concepción sexual de la libido, se acercó a estos pensadores. Por otra parte, nos parece necesario insistir en ciertos aspectos de la teoría psicoanalítica del Yo que nos separan de otros filósofos. El Yo se estructura progre-

sivamente a partir de las catexis pulsionales en un objeto que no cobra forma sino a medida que aquéllas se desplazan. El Yo es una organización del inconsciente. Sistema homeostático, mantiene el equilibrio entre el medio exterior y nuestros objetos internalizados y lo hace al precio de una constante negación de las corrientes pulsionales.

La organización inconsciente, bien dibujada por las tres instancias de la tópica psicoanalítica, no nos parece, pues, que sea el no-sentido que denuncian ciertos sostenedores de la fenomenología, que prefieren hablar de conciencia virtual más que del inconsciente. El problema no es aquí de pura forma: la revelación existencial que algunos psicoterapeutas consideran más enriquecedora que la interpretación psicoanalítica descansa en la concepción del *Dasein*. Si “estar-en-el-mundo-con” es uno de los aspectos de una actitud contratransferencial adecuada, no es menos cierto que la interpretación no puede descuidar la energética de la catexis o inversiones: los procesos secundarios caracterizan el funcionamiento del Yo. Descuidarlos permite quizá satisfacer a aquellos que se inquietan por la metapsicología psicoanalítica, pero es olvidar también las realidades de la técnica psicoterapéutica. No nos parece más ventajoso utilizar las tesis estructuralistas. Kurt Goldstein [20] prefiere a las descripciones del inconsciente freudiano el recurso de las nociones de nuevas formas, a partir de la desestructuración. Su pensamiento está muy próximo a las tesis neojacksonianas que Henri Ey ha defendido con tanta frecuencia. Hemos dicho a menudo y hemos escrito por nuestra parte que la regresión se caracteriza por “neoorganizaciones” [4]. Pero están modeladas por una organización previa: el psicoanálisis infantil y su observación directa nos permite presentar algunas hipótesis sobre su génesis. Una construcción teórica válida debe separar evidentemente lo biológico de lo psicológico y evitar las asimilaciones confusionistas, sin caer en el dualismo tan frecuentemente denunciado, y con razón. Nos parece que todos los que olvidan la naturaleza inicial de las pulsiones que organizan el inconsciente se sitúan fuera de esta perspectiva razonable. Es el caso, en nuestra opinión, de los culturalistas y los vitalistas del psicoanálisis; es también el caso de ciertos psicoanalistas que en la dialéctica de las relaciones del objeto parcial con el objeto total no encuentran en definitiva más que “la lucha de los instintos de Vida y los instintos de Muerte” [Mélanie Klein] [22].

La presente ponencia sólo puede dar una primera idea de ciertas elaboraciones teóricas a propósito de la doctrina freudiana del inconsciente, de su génesis y de sus aplicaciones en psicoanálisis.

I. EVOLUCION DEL CONCEPTO DEL INCONSCIENTE EN LA OBRA DE FREUD

Para todos los psiquiatras contemporáneos, la noción de inconsciente está ligada más o menos claramente a los descubrimientos freudianos. Pero Freud no dejó de revisar sus concepciones durante toda su vida, a medida que progresaban sus observaciones y sus descubrimientos. La lectura de estudios críticos acerca de las teorías psicoanalíticas muestra que ciertos autores, al recoger aquí y allá los elementos de su información, se fabrican el Freud que se les antoja como maestro o como adversario, sin tomar en cuenta las razones de esta evolución que algunas veces los desconcierta, sobre todo si se inclinan a meditar en la soledad del gabinete, lo que los dispone a juzgar más acerca de la calidad de

esas sistematizaciones que de la apertura que tales concepciones ordenan sobre la comprensión de los fenómenos observables. Esquemáticamente, distinguiremos cuatro movimientos correspondientes a períodos cuyos límites se confunden un poco:

1] *La noción de inconsciente*. La noción de inconsciente surge desde los primeros trabajos de Breuer y de Freud, en 1892 [2]. Recordemos los primeros puntos esenciales de sus descubrimientos: Breuer y Freud admiten que los síntomas histéricos están ligados a un sobresalto, a un “traumatismo psíquico”; pero éste no actúa como un simple “agente provocador”, sino que está dotado exclusivamente del papel de desencadenador. Vale más decir que el trauma psíquico y, en consecuencia, su recuerdo actúan a la manera de un cuerpo extraño que, mucho tiempo después de su irrupción, sigue desempeñando un papel activo. Los autores piensan entonces que el hecho mismo de sacar a plena luz (bajo hipnosis) el recuerdo del incidente desencadenador, de despertar el afecto ligado a este último, de hacer que el enfermo lo describa dándole una forma verbal a su emoción, basta para hacer desaparecer definitivamente el síntoma histérico. Este recuerdo patógeno tiene como carácter esencial el no estar a la disposición del sujeto: “La memoria de los enfermos no conserva huella alguna de los incidentes en cuestión o los conserva en el estado más somero”. Es en el curso de la crisis histérica cuando aparece el recuerdo, y Breuer y Freud formulan así su pensamiento: “La disociación del consciente, llamada doble conciencia en las observaciones clásicas, existe rudimentariamente en todas las histerias. La tendencia a esta disociación, y con ella la aparición de los estados de conciencia anormales que reunimos bajo el nombre de estados hipnoides, sería un fenómeno fundamental en esa neurosis”. Así, en este primer enfoque, vemos cómo se desprende la noción de inconsciente a partir del estudio de las personalidades múltiples de los histéricos que habían descrito en particular Binet, Paul Janet y Pierre Janet. Interesándose en comprender la significación de la crisis histérica tal como era sistematizada entonces por Charcot, Breuer y Freud muestran que la tercera fase, llamada de las actitudes pasionales, tiene una significación en relación con algo vivido y olvidado. Se consagran a penetrar en la significación de ese olvido que no está ligado al azar, sino que se encuentra vinculado a dos elementos que encontraremos después a cada momento del descubrimiento psicoanalítico: el miedo (traumatismo) y la sexualidad reprimida. Así esta dicotomía de la persona se encuentra estructurada desde esas primeras elaboraciones, en función de un sistema dinámico con un sentido humano; este carácter fundamental es el que esboza Freud desde 1892, y ello lo separó de golpe de los demás investigadores que se interesan por la patogenia de las neurosis.

2] *Desarrollo ulterior de la noción*. Los trabajos posteriores de Freud llevan a una ampliación considerable de esas primeras nociones:

a] Freud abandona la técnica hipnótica y se dedica a provocar la rememoración mediante una técnica asociativa, ayudada en principio por la sugestión. Es así como descubre un obstáculo para esa rememoración; su agente es la represión, cuya significación reconoce de inmediato como vinculada al pasado vivido y en la relación actual entre médico y enfermo. No obstante, sólo en 1905 aparece la primera sistematización de la transferencia [10]. En un mismo movimiento, Freud comienza a hablar de censura a

propósito de la significación de ciertos síntomas obsesivos o psicóticos que le parecen ligados a preocupaciones cuyo carácter repugnante lo confunde. Se refiere a la censura del régimen zarista que “tacha” los artículos para hacerlos ininteligibles: “Es una especie de censura rusa que aparece en las psicosis y que da lugar a deseos en apariencia desprovistos de sentido” [carta a W. Fliess, núm. 79, del 22 de diciembre de 1897] [7].

b) El abandono de la hipnosis lo conduce a interesarse por los enfermos que no son hipnotizables y a elaborar así una teoría general de las neurosis y de las psicosis en función de la organización inconsciente [véase, por ejemplo, en su correspondencia con Fliess, el manuscrito H del 24 de enero de 1895, la carta núm. 30 del 15 de octubre de 1895, el manuscrito K del 10. de enero de 1896] [7].

c) Freud pasa naturalmente del estudio del estado hipnoide de los histéricos al análisis de los sueños y practica por ese medio su autoanálisis. La confrontación de la observación de sus enfermos y de sus propias observaciones sobre sí mismo da cuerpo a concepciones nuevas que van a modificar muy pronto, fundamentalmente, las concepciones freudianas. Finalmente, en la misma época, Freud aplica a los lapsus, los actos fallidos, etc., el mismo método, lo que le permite una generalización aún más total de la teoría del inconsciente. Es entonces cuando aparecen cierto número de publicaciones fundamentales que permiten hacerse una idea muy precisa sobre su pensamiento en ese período; son ellas también las que permanecerán para muchos autores como los textos de referencia esenciales, de donde extraerán sus argumentos contra la teoría psicoanalítica del inconsciente.

La interpretación de los sueños fue terminada en 1899 [8]; la *Psicopatología de la vida cotidiana* aparece en 1901 [19 bis]. En cambio, una sistematización más avanzada de las concepciones freudianas del inconsciente, que recoge de una manera más esquemática las nociones contenidas en *La interpretación de los sueños*, aparece en 1913 con el título: *Algunas observaciones sobre el concepto del inconsciente en psicoanálisis* [14]. En esta época las concepciones freudianas han evolucionado ya considerablemente, como lo veremos en seguida. Freud distingue entonces el consciente, el preconscious y el inconsciente. Repitamos sus propios términos: “Llamaremos, pues, ‘consciente’ a la representación que se halla presente en nuestra conciencia y es objeto de nuestra percepción y éste será por ahora el único y estricto sentido que atribuiremos a la expresión discutida. En cambio, denominaremos inconsciente a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica, como sucedía en la memoria”. La práctica de la psicoterapia y del análisis de los sueños conduce a Freud a distinguir dos tipos de representaciones que no son conscientes: las que son preconscious, es decir, que pueden volverse conscientes sin dificultad, como es el caso de un gran número de recuerdos, y las que son inconscientes, es decir, que son reprimidas activamente pero permanecen eficientes, determinando por ejemplo la elaboración de los sueños, de los actos fallidos o de los síntomas neuróticos o psicóticos. “La expresión inconsciente, que hasta aquí no hemos utilizado sino en sentido descriptivo, recibe ahora una significación más amplia. No designa ya tan sólo ideas latentes en general, sino especialmente las que presentan un determinado carácter dinámico, esto es, aquellas que, a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen lejos de la conciencia” [14]. Son necesarias algunas observaciones para permitir al lector que sitúe claramente el pensamiento de Freud en los primeros años del siglo.

a] Cuando Freud habla de “inconsciente activo” no es una fórmula vitalista vaga; hace alusión a lo que ha venido descubriendo desde 1892 en todos los campos donde extiende sus investigaciones: el psiquismo inconsciente se caracteriza por deseos inconscientes que son el contenido latente de los sueños, de los actos fallidos y de los síntomas. Estos deseos son prohibidos, contrabalanceados, por efectos cuyos orígenes sexuales Freud sólo presente al principio, con muchas dificultades personales. En esta época elabora una teoría energética y económica de los deseos y de la represión en la que opone un proceso primario y un proceso secundario de inhibición, que vincula, como veremos, a las actividades preconscientes. Pero en numerosos ejemplos de este período parece tratarse sobre todo de deseos a corto plazo, recientes, prohibidos por circunstancias fácilmente comprensibles; el conflicto tiene un carácter local, anecdótico. Citemos por ejemplo el sueño bien conocido en el que Freud se ve en Roma, sorprendido porque los letreros de las tiendas y las indicaciones de las calles están escritas en alemán; interpreta el sueño como el pesar de tener que hacer un viaje a Praga (donde un reciente decreto imperial y real acaba de hacer obligatorio el alemán para designar calles y tiendas), cuando que le habría gustado ir, en viaje de placer, a Roma. Es curioso ver que esta significación parcelaria es la que más impresionó al público y fue tomada, en muchos medios, como sinónimo del psicoanálisis.

b] En sus primeras elaboraciones, Freud tiene el cuidado de no dejar tomar su sistematización, hecha en un lenguaje tópico, por una arquitectura realista. Ya Breuer había querido mostrar el peligro de ver, detrás del sustantivo “consciente”, un objeto, un “ser psíquico”, como dirían los filósofos. Freud toma las mismas precauciones cuando habla de consciente [*Bewusstsein*] de preconsciente y de inconsciente. Se trata únicamente de cualidades de los procesos psíquicos. Podemos considerar más o menos feliz su comparación entre esas nociones y las imágenes virtuales de los instrumentos de óptica [8, p. 97. B.N., I, 545], pero ilustra la preocupación del autor por no crear una entidad con una función particular. Es verdad que, en la misma obra, Freud compara la conciencia con un órgano de los sentidos que permite percibir las cualidades psíquicas, lo que le fue reprochado después frecuentemente [8, p. 500. B.N., I, p. 579]. Tendremos que discutir la significación de esta asimilación de los hechos de conciencia a las percepciones, pero para comprender mejor el pensamiento de Freud nos parece útil recordar el siguiente pasaje: “Intentaremos ahora rectificar algunas opiniones que pudieron prestarse a malas interpretaciones desde el momento en que presentamos ambos sistemas, en un sentido superficial y tosco, como dos localidades dentro del aparato psíquico, opiniones que cristalizaron en expresiones tales como ‘reprimir’ y ‘surgir’. Cuando decimos que una idea inconsciente aspira a una traducción a lo preconsciente, para después surgir en la conciencia, no queremos decir que deba ser formada una segunda idea en un nuevo lugar, algo así como una nueva inscripción o transcripción junto a la cual subsistiría el original. Asimismo queremos también separar cuidadosamente del surgimiento en la conciencia toda idea de un cambio de localidad. . . digamos, lo que parece corresponder mejor a la realidad de las cosas, que una catexis de energía ha sido transferida o sustraída a una determinada ordenación. . .” Es así como Freud introduce desde esta época una noción dinámica que conserva todavía hoy, en las concepciones psicoanalíticas, todo su valor.

c] Desde ese momento, es claro que la oposición entre los procesos conscientes y los

procesos preconscientes o inconscientes no es considerada por Freud como vinculada a estados de conciencia sucesivos y que esas variedades de actividad psíquica existen al mismo tiempo. Sería un error desde este momento asimilar la noción de inconsciente a la de inconsciencia o de estado de conciencia perturbada. La elaboración que conduce al sueño no se hace únicamente en el sueño, sino en cada momento de la vida psíquica. El sueño no conduce sino a la irrupción en cierta forma de conciencia de lo que es elaborado inconscientemente.

d] Hemos visto que Freud da un papel dinámico a las instancias que describe. El inconsciente caracteriza los deseos reprimidos. En esta época, Freud atribuye un papel muy importante de regulación al preconsciente. Podemos describir así dos tipos de efectos.

1] El primero se desprende del análisis de los sueños y de la utilización de los recuerdos triviales para constituir el material onírico por el contenido latente. Freud deduce de ello que los pensamientos preconscientes son acaparados y sobrecargados por los deseos inconscientes, adquiriendo así una significación en relación con el pasado vivido más antiguo, y su regreso al estado de conciencia se vuelve tan imposible como el de los deseos inconscientes, a menos que sean elaborados, como es el caso en las representaciones oníricas.

2] El segundo efecto es inverso. En esta época, Freud piensa que el sistema preconsciente "prohíbe el acceso de la conciencia, comanda la entrada de la movilidad voluntaria y regula el envío de la energía de ocupación [catexis] móvil, una parte de la cual, la atención, nos es familiar". ¿Había caído Freud en la trampa del realismo psicológico, del que se defiende sin cesar? No lo creemos así, pues este segundo aspecto del sistema preconsciente significa simplemente que su funcionamiento escapa al control consciente y debe distinguirse de los deseos inconscientes tal como acaba de definirlos. Veremos en seguida que este aspecto dinámico será elaborado en una sistematización muy diferente.

e] A partir de esta primera elaboración, Freud percibe el carácter evolucionista de su teoría del funcionamiento psíquico y comienza a hablar en términos de regresión.

3] *Sexualidad infantil y teoría de los instintos*. Sería desconocer completamente la originalidad de la noción del inconsciente en Freud el separarla de su contenido, es decir, de las pulsiones. Estas no son, por lo demás, un dato exterior; antes al contrario, son el elemento fundamental que da su dinamismo a todo el material descubierto por el análisis —y esto desde los inicios de la investigación psicoanalítica. A Breuer y a Freud les pareció primero que la noción de sexualidad estaba confundida con el determinismo de la crisis de histeria. Rápidamente Freud pensó también que los problemas sexuales eran el origen de esa parte de la antigua neurastenia que llamó la neurosis de angustia.

Pero la elaboración de la noción de sexualidad y de pulsión debe dividirse en diversas etapas:

a] Al principio, Freud piensa que los enfermos histéricos han sido el objeto de tentativas de seducción (trauma sexual). Después tropieza con un problema que no resuelve sino progresivamente, a medida de los descubrimientos que hace en sí mismo y de las resistencias que desencadenan en él.

b] El primero de estos descubrimientos es que no se trata de agresión sexual proce-

dente del exterior, sino de deseos sexuales imposibles de realizar y reprimidos por el medio ambiente.

c] Freud descubre igualmente que esos deseos se refieren a los personajes paterno y materno. Se encuentra así frente al aspecto incestuoso de los deseos infantiles, frente al complejo de Edipo. Es ésta sin duda la parte de su obra que elabora con más lentitud; la correspondencia sostenida con Fliess pone en evidencia el carácter muy antiguo de sus preocupaciones [es así como descubre la significación profunda del desarrollo dramático del *Edipo rey* de Sófocles y del *Hamlet* de Shakespeare, en 1897. Cf. carta a Fliess, núm. 71 del 15 de octubre de 1897. S.R., XXII, 259ss.] [7]. Pero los *Tres ensayos sobre la sexualidad* aparecen hasta 1905 [9]. De esta suerte percibe Freud que existe en el niño un deseo sexual constante hacia el progenitor del otro sexo y un conflicto no menos constante con el progenitor del mismo sexo, hacia el que desarrolla sentimientos ambivalentes puesto que desea identificarse con él, al mismo tiempo que teme que ese hecho mismo signifique entrar en competencia peligrosa con ese personaje amado.

d] Freud, durante todo este período, se muestra extremadamente interesado por la elaboración de su teoría pulsional a la que da una significación fisiológica, puesto que se trata de tensiones que deben tener tendencia a resolverse, puesto que se las considera un modo particular de funcionamiento neuronal e interneuronal. Es sabido que, en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*,² intentó precozmente elaborar su teoría, mas no llegó a publicar el documento en vida. Esta teoría energética de las pulsiones tiene dos consecuencias: la primera es la elaboración temporal de una patogenia puramente fisiológica de la angustia de los neurasténicos; es la no-satisfacción sexual la que es patógena en sí, sin que la teoría del inconsciente entre en esta concepción. Las consideraciones sobre la energética de las pulsiones suponen una segunda consecuencia fundamental; queremos hablar aquí del hecho de que las pulsiones son igualmente caracterizadas por catexis cuyo equilibrio determina un conjunto de sistemas económicos de una gran importancia en el campo psicopatológico. La clínica psicoanalítica muestra incesantemente que existen estados de equilibrio normales o patológicos que son definidos en virtud de que algunas pulsiones de carácter dominante encuentran un cierto modo y una cierta cantidad de satisfacciones, si no de una manera directa, sí al menos de una manera indirecta. Esta noción energética que Freud llama económica ha sido muy criticada. Pero una vez que se sabe que los sujetos normales o los enfermos tienden a conservar sus fuentes de satisfacción a cualquier precio, la importancia de lo que se llamará en psicoanálisis beneficios primarios o beneficios secundarios parece evidente. El aspecto económico de la organización de la personalidad sigue siendo un hecho de gran valor. La energía pulsional es, no lo olvidemos, responsable del paso de las representaciones pre-conscientes al estado inconsciente. Asimismo, Freud elabora su teoría del placer y el displacer, y reconoce en el inconsciente procesos primarios y procesos secundarios en función misma de esa teoría del placer.

4] *Significación del inconsciente*. El conocimiento de la significación histórica y dramática del inconsciente lleva a Freud a revisar progresivamente cierto número de nociones que hemos descrito en el segundo párrafo de este capítulo.

2. En *Los orígenes del psicoanálisis* [7].

En primer lugar, Freud se preocupa ya por la significación evolucionista de su descripción del psiquismo humano; mas la teoría freudiana se redondea después de 1920. Si la descripción de las cualidades psíquicas sigue siendo la misma, Freud describe en cambio cierto número de efectos dinámicos que se organizan en otro plano. A partir de 1924 aparecen los primeros términos de la segunda tópica psicoanalítica, y, como es sabido, son precisamente éstas las denominaciones por las que se acusa a Freud, de una manera aún más intensa, de realismo psicológico. Freud describe en efecto el Ello, que es el inconsciente en el sentido primario de sus descripciones; es el conjunto de las pulsiones reprimidas activamente. Corresponden a deseos que no pueden ser satisfechos, dado el carácter particular de la infancia humana y de la prematuración. Una parte de su energía se deriva hacia una adaptación, de tal manera que el contacto con la realidad no sea únicamente fuente de displacer. Esta parte de la energía instintiva que va a ocuparse de encontrar compromisos entre instinto y realidad es descrita por Freud bajo el nombre de Yo. La teoría del Yo será, como se sabe, muy desarrollada por los psicoanalistas a partir de 1925; mas no queremos detallar aquí los trabajos de Nunberg, de Reich, de Anna Freud sobre este tema; nos contentaremos con recordar de qué manera suscitó malentendidos esta noción, dado que el término es utilizado por numerosas escuelas filosóficas y psicológicas con sentidos completamente diferentes.

Es claro que las actividades del Yo, tal como son concebidas en psicoanálisis, no son conocidas por el sujeto. Corresponden en parte a lo que Freud describía antes con el nombre de mecanismos preconcientes. Al parecer, Freud mismo tuvo, en algunos momentos, dificultades para mostrar las correspondencias que existen entre su primera clasificación de los hechos psíquicos y la tópica psicoanalítica, de la que encontramos una idea sintética muy precisa en el *Esquema del psicoanálisis*, 1938 [19]. El juego de las identificaciones complica la organización psíquica inconsciente puesto que el niño, al identificarse con el personaje al que teme, acaba por censurar inconscientemente y por reprimir severamente los impulsos agresivos dirigidos contra ese personaje. Es así como Freud describe al Superyó, que diferencia del Ideal del Yo, siendo esas nociones las más antiguamente difundidas de la tópica freudiana [*Psicología de las masas*] [16].

El intento de clarificación de la evolución de las ideas freudianas que acabamos de presentar permitirá tal vez un enfoque válido para el análisis de la teoría psicoanalítica del inconsciente. Hemos visto cómo parte Freud del estudio de la doble personalidad de los místicos para estudiar los mecanismos inconscientes, muy similares a los que vemos actuar en lo que la gente ha llamado el subconsciente; lo hemos visto elaborar el sistema preconciente a partir del inconsciente; lo hemos visto dar un contenido pragmático e histórico a las motivaciones inconscientes y, por último, intentar, de una manera mucho más amplia de lo que por lo común se estima una sistematización de las instancias psicológicas que actúan constantemente y que no permiten oponer sistemas cerrados. Esta clarificación parece especialmente importante si se quiere dar su exacto valor a las ideas del inconsciente freudiano a partir de los hechos clínicos de conciencia perturbada de las teorías de la desestructuración de la conciencia.

Freud vaciló durante mucho tiempo entre una teoría monista y una teoría dualista de las pulsiones. Ya desde *La interpretación de los sueños* distinguía procesos primarios y procesos secundarios, principio de placer y principio de displacer. Ahora bien, durante

una larga parte de su vida, Freud piensa que la agresividad, el masoquismo primario, son el producto de las pulsiones de la libido transformadas por el doble efecto de la realidad y Freud llega a una fase más pesimista de su investigación y piensa que hay una forma primaria destructiva que califica de instinto de muerte. Lo que Freud sitúa en particular en el origen de la pulsión inconsciente es la repetición de las situaciones desagradables o traumáticas (mientras que, en la primera elaboración de la concepción freudiana, el principio de repetición se explicaba por la no-gratificación de una pulsión reprimida), cosa del preconscious, primero, de la realidad y del Superyó, después. Pero a partir de 1905 que ha dado lugar a que ciertos psicólogos comparen el principio de repetición con el efecto descrito por Zeigarnik [en D. Lagache, *Le problème du transfert*] [23].

Después de habernos aventurado a reconstituir la historia de las ideas freudianas sobre el inconsciente, no resultaría quizá inútil volver sobre las formulaciones sucesivas y mostrar sus referencias internas.

Freud superó muy rápidamente la idea de las motivaciones inconscientes de nuestro comportamiento; tres ensayos sucesivos de formulación de la estructura del inconsciente dejaron profunda huella en su obra. En la primera etapa, que es la de la diferenciación entre tres sistemas (el sistema percepción-conciencia, muy análogo al Yo de la psicología de las facultades; el sistema preconscious y el sistema inconsciente), hay que observar que el inconsciente es ya asimilado a un depósito de pulsiones y que la censura que limita en cierto sentido al inconsciente pertenece al sistema preconscious. Creemos deber insistir sobre el hecho de que el inconsciente, o ese depósito de pulsiones, tiene su expresión psicológica, pero inscrita en las bases mismas de los fundamentos biológicos de nuestra personalidad. Esta es una idea a la que Freud permaneció extremadamente fiel. La tercera etapa de la teoría freudiana del inconsciente es la de la segunda tópica. El Ello corresponde casi al sistema inconsciente anterior, al depósito de las pulsiones. El Yo que se diferencia de él no es ya el equivalente del sistema percepción-conciencia. Todos los mecanismos homeostáticos del Yo corresponden a la vez a sus aspectos inconscientes y a sus aspectos preconscious.

II. LA GENESIS DEL INCONSCIENTE

1] *La energética de las pulsiones*. El estudio de la evolución histórica del pensamiento de Freud sobre el inconsciente muestra, pensamos, una noción que es como su fundamento constante: la energética de las pulsiones es como la base orgánica del inconsciente. Encontramos esta idea desde sus primeros trabajos sobre la elaboración de los procesos psíquicos. Está claramente expresada en los textos clásicos de la *Introducción al psicoanálisis* [cf. el capítulo sobre el inconsciente] [13]. Un argumento a favor de esta tesis se encuentra en las descripciones que da Freud sobre la libido, y luego sobre el Ello concebido como la instancia donde se organiza el conjunto de las pulsiones.

Uno de los aspectos más característicos del pensamiento freudiano consiste en un proceso doble: el primero da a cada hecho psicológico un sentido humano; el segundo, al contrario, vincula las pulsiones a un fenómeno puramente biológico, ya sea al nivel del potencial energético neuronal (como en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*) o

considerando que la libido es alimentada por una acumulación de sustancias químicas. Es muy notable ver cuánto han progresado desde esta época nuestros conocimientos de las vías por las cuales se manifiestan las pulsiones y las inhibiciones. Pero la enorme distancia visible entre los funcionamientos, los problemas de la vigilancia, de la potencialización, las influencias recíprocas del sistema cortical y del sistema reticulado, por ejemplo, y el conjunto del funcionamiento psicológico tal como está orientado en la especie humana, permite imaginar que hay una diferencia estructural cuyos orígenes hay que encontrar en el estudio atento de la evolución y la aplicación progresiva de los sistemas [3]. La lectura de las traducciones francesas de las obras que Freud escribió sobre pulsiones se hace a veces oscura porque los traductores han empleado el término “instinto” por *Trieb*; el significado de esta palabra alemana corresponde probablemente más bien al del término “pulsión”, en francés. Muchas discusiones inútiles sobre el valor de la teoría freudiana de los instintos se evitarían si se recordara que Freud no hace alusión al mismo orden de hechos que los etólogos cuando hablan de los comportamientos instintivos de los animales.

Para comprender el porvenir de las pulsiones, reconocemos sin embargo que con frecuencia es necesario referirse actualmente a los trabajos de los etólogos. De cualquier manera, Freud, a lo largo de su estudio complejo y contradictorio de las pulsiones, se ha referido sobre todo a una energética instintiva que tomó rápidamente el nombre de libido en sus escritos. De manera en extremo esquemática y forzosamente un poco dogmática, la evolución del pensamiento freudiano sobre la teoría de los instintos puede seguirse así: en toda la primera parte de su obra, Freud oponía los instintos de la libido y los instintos del Yo, concebidos en ese período como vagamente semejantes a los instintos de conservación, cuya existencia era unánimemente reconocida en la época.

En la mayor parte de su vida científica, Freud opone los instintos del Ello y los del Yo. Es verdad que reconoce, al menos implícitamente, que la cohesión del Yo se debe a una energía instintiva derivada del Ello, cohesión que puede asimilarse desde el punto de vista energético a lo que describía en la primera parte de su obra como instintos del Yo [cf. en particular la descripción del Yo en el *Esquema del psicoanálisis*, 4] [19]. Pero la libido se caracteriza no sólo por su aspecto energético sino también por su objetivo, es decir, el objeto hacia el cual se dirige. Este objeto puede ser exterior o internalizado. Puede ser también el Yo, cuya cohesión y fuerza son aumentados así por el interés poderoso que el sujeto pone en su propia unidad (catexis narcisista primaria y secundaria de la libido). Como se ha visto, en la última parte de su vida, partiendo de la compulsión a la repetición, Freud opuso Eros a Tanatos. Pero la descripción del instinto de muerte es considerada por ciertos psicoanalistas [Nacht][28], como contradictoria con el proceso mismo del tratamiento psicoanalítico. Otros psicoanalistas ven actualmente en esta contradicción de las pulsiones la expresión de los fenómenos vitales anabólicos y catabólicos.

Llegamos así a uno de los problemas decisivos de la discusión relativa al inconsciente. En el espíritu de Freud, se trata de algo más que de una cualidad particular de los procesos psíquicos: de un modo de articulación de lo biológico y lo psicológico. De hecho, vuelve constantemente sobre ello, pero elaborando débilmente su pensamiento a este respecto, ya que cree que faltan muchos eslabones en nuestro conocimiento para explicar claramente la articulación de los procesos biológicos y de los procesos psicológicos. El doble movimiento que hemos citado más arriba adquiere todo su valor en la función misma de

las elaboraciones teóricas sucesivas de Freud. En su espíritu, el instinto de muerte es la traducción de una tendencia general de la materia viva a desorganizarse: “En lo que a éste [el instinto de destrucción] se refiere, podemos aceptar que su fin último es el de reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo que también lo denominamos *instinto de muerte*. Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de ésta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula mencionada, según la cual todo instinto perseguiría a un estado anterior” [*Compendio de psicoanálisis, en Esquema del psicoanálisis*, S.R., XXI, 72-3; B.N., III, 395] [19]. Vemos que esta concepción unicista de los instintos no dejó de preocupar a Freud desde 1895 hasta 1938. Es indudablemente sobre este punto sobre el que los trabajos freudianos mismos ofrecen el mayor número de elementos que permiten matizar considerablemente esta concepción.

2] *La naturaleza del inconsciente*. Es en torno a la cuestión de la naturaleza misma del inconsciente donde muchos investigadores se han dividido y se han separado de Freud.

Considerando el inconsciente como una fuerza vital en una teoría indiscutiblemente vitalista y espiritualista, Jung transforma la teoría de la libido de Freud, desexualizándola. No discutiremos aquí las razones profundas de esta evolución,³ insistiremos simplemente en uno de los aspectos de la teoría jungiana que nos parece más significativo: la transformación de la noción de pulsión en la de destino. No creemos que alteremos el pensamiento de Jung al sistematizarlo de la siguiente manera: el hombre, para ser feliz, debe realizar su destino, tal como está inscrito en las profundidades de su inconsciente; el trabajo psicoanalítico consiste esencialmente en revelar al paciente lo que no conoce acerca del sentido de su vida, de manera que pueda armonizar su existencia con sus pulsiones profundas. Mientras que Freud considera que el inconsciente deriva de las organizaciones más arcaicas del psiquismo, y mientras que todos los psicoanalistas piensan que su trabajo consiste en liberar al individuo de las restricciones vinculadas con sus primeros movimientos instintivos en un organismo prematuro y de las consecuencias no liquidadas de esos conatos, Jung da al inconsciente una finalidad diferente y considera que la armonía del individuo con sus objetivos inconscientes debe ser el objeto del trabajo psicoanalítico. En un trabajo reciente, F. Pasche subrayó que en ningún caso el psicoanálisis podía ser asimilado a una investigación gnóstica [30]. Sabemos, por lo demás, que Jung se detuvo largamente en la noción del inconsciente colectivo transmitida a través de las generaciones en forma de arquetipos, expresados frecuentemente de una manera simbólica. Aunque inspirándose en una metodología completamente opuesta, los psicoterapeutas existenciales tienen a nuestro parecer una posición definitiva poco alejada de la de Jung: “Ocurre finalmente en el alma del enfermo algo decisivo que puede llamarse la marcha hacia una revelación. Se aclara cosas acerca de sí mismo, en primer lugar, gracias a una explicación verídica de su caso perfectamente detallado; en segundo lugar, al mirarse como en un espejo, al enterarse de quién es; en tercer lugar, mediante un trabajo interior que lo hace —al elaborarse a sí mismo— tornarse transparente a sus propios ojos; en cuarto lugar, mediante una comunicación existencial en la que experimenta y realiza plenamente

3. Sobre la que Freud se explicó suficientemente [cf. S. Freud, *Autobiografía*, B.N., II, 1013-1042] [18].

esa revelación”. Así, para Jaspers, la psicoterapia debe conducir a revelar al enfermo algo de su psiquismo que no conoce (por supuesto, no nos atreveremos a hablar de inconsciente, puesto que se trata de un filósofo existencialista), pero que debe permitirle realizarse totalmente [21].

3] *El equilibrio energético*. La importancia de esta encrucijada biológica y psicológica fue examinada por Freud desde sus primeras reflexiones. El *Proyecto de una psicología para neurólogos* contiene ideas fundamentales en este sentido. Al concebir procesos primarios y secundarios del pensamiento, Freud concibió, desde esta época, todo el desarrollo de su sistema metapsicológico que opone a los procesos primarios de descarga los procesos secundarios en los que la energética catectiza los mecanismos mismos del pensamiento.

No podríamos describir mejor la importancia de esta posición que volviendo sobre el pasaje de la ponencia del padre Joseph Nuttin sobre el origen y el desarrollo de las motivaciones [en *La motivation*, p. 100] [27]: “El hecho de tomar el reflejo como modelo y el estímulo como punto de partida de la conducta no impide que Freud haga de la motivación la noción fundamental de su psicología. Mientras que las demás escuelas —la de Pavlov y la de Thorndike y de sus sucesores como Hull, etc.— han estudiado la conducta desde el punto de vista del *lazo* que vincula el estímulo con la respuesta (*learning*) Freud ha considerado el estímulo mismo como una aportación de energía y la respuesta como la descarga de esa energía. Todo estímulo del organismo constituye, pues, un incremento de energía en el organismo que es concebido por Freud a la manera de un ‘sistema cerrado’. El principio fundamental que domina el funcionamiento de este sistema es su tendencia a deshacerse de ese incremento de energía (ley de inercia). Ese incremento de energía, en efecto, rompe el equilibrio energético del sistema y provoca el displacer (*Unlust*). Por eso, cuando se le añade cierta cantidad de estímulo, el organismo responde con una reacción motora que constituye la descarga de la energía aportada. Es lo que se ve, dice Freud, en el reflejo. De cualquier manera, los estímulos más importantes, los que provocan una acumulación considerable de energía en el organismo, son de origen interno, como los excitantes que producen el hambre, la excitación sexual y en general las necesidades fisiológicas. Una descarga directa de la energía así acumulada no es posible por lo general. Hay que encontrar en el medio al objeto que pueda detener el estímulo (por ejemplo, el alimento o el objeto sexual) y que provoque la descarga de la energía acumulada”. El principio fundamental de la teoría energética de Freud consiste, pues, en decir que el comportamiento es desencadenado e impulsado por la tendencia del organismo a evadir o a detener el incremento del estímulo.

4] *Las relaciones de objeto*. Los estudios recientes sobre la génesis de la relación objetal permiten captar mejor, sin duda, los momentos decisivos en que las pulsiones catectizan el objeto y en que aparecen “los fenómenos psicológicos”. Es ciertamente difícil confrontar los datos de la observación directa y del psicoanálisis, descrito en función de la discriminación de lo que es consciente y de lo que no lo es, de lo que es actuante y de lo que lo es menos. Pero es indudable que el psicoanálisis de los niños, por una parte, y el estudio del comportamiento infantil, por otra —comenzados desde las primeras elaboraciones freudianas—, no han dejado de permitir una mejor comprensión de los hechos observados en

el tratamiento psicoanalítico, lo mismo que éstos permitían emitir hipótesis muy fructíferas para el examen directo del niño. Se puede estudiar al niño desde los primeros meses de su vida con una técnica estrictamente "behaviorista"; volvemos a encontrar la noción de pulsión y de instinto, y debemos preguntarnos si los comportamientos instintivos, tal como los podemos describir al observar al individuo, son comparables a la noción de pulsión inconsciente, tal como la describió Freud. Señalemos en seguida una oposición que es evidente: los comportamientos instintivos observados en estudios objetivos de comportamiento son realizaciones que se desarrollan esencialmente de una manera motora (motricidad estriada o lisa). Las pulsiones inconscientes son conocidas por nosotros como virtualidades. El examen del niño pequeño permite comprender mejor esta oposición cualitativa.

Como hemos tenido oportunidad de recordar en varias ocasiones, el comportamiento del lactante es perfectamente comparable a los comportamientos instintivos animales descritos por los etólogos. En efecto, ciertos estímulos bastante vagamente diferenciados, si se producen cuando el medio interior del organismo presenta determinadas particularidades, pueden desencadenar una serie de actos motores y viscerales que se desarrollan de acuerdo con un esquema siempre idéntico a sí mismo. Dada la inmadurez del sistema perceptivo-motor, este comportamiento instintivo es observable sobre todo en las conductas alimenticias. Es sabido que cuando el niño está en estado de necesidad, estímulos muy vagos provocan una serie de actos, por ejemplo el reflejo de orientación llamado de los puntos cardinales, descrito por André Thomas, la succión, la deglución, etc. Cuando se modifica el estado interior del niño, todos estos comportamientos desaparecen y se duerme casi siempre. Lo que es muy específico de la actividad instintiva es que, cualquiera que sea el estado de vigilancia del niño, los estímulos que desencadenaban esa conducta no tienen ya ningún efecto en tanto que los ciclos alimenticios no se han desarrollado, devolviendo el medio interior a su punto de partida, de donde surge el despertar, etc.⁴. Indudablemente, este sistema permite comprender que el comportamiento es determinado por cierto estado de tensión que puede describirse probablemente en términos mucho más precisos. Esta orientación de actividad puede llamarse instinto. Las manifestaciones motoras y secretoras del estado del niño son percibidas por quienes lo rodean como la expresión de *displacer*; igualmente, el estado de quietud en que el niño parece deslizarse en un nirvana que conduce rápidamente al sueño no deja de representar la idea que cada adulto se hace de una cierta felicidad. Este comportamiento de las primeras semanas presenta, pues, un doble carácter: a) se expresa por las mismas actitudes motoras que los estados con significación psicológica del adulto; b) toma un sentido inmediato para los adultos que rodean al niño. Los efectos del desarrollo perceptivo-motor sobre las conductas infantiles han sido descritos demasiado para que volvamos ahora detalladamente sobre ellos [cf. 1, 4, 24, 25, 26].

El lector nos disculpará si saltamos etapas para observar directamente lo que sucede hacia el octavo mes de vida, cuando el comportamiento del niño parece oponerse en ciertos puntos, de una manera muy interesante, al comportamiento instintivo que acabamos de describir. Es, en efecto, la época en que Spitz observa la aparición de lo que llama

4. Parece que la fisiología de la sustancia reticulada concuerda perfectamente con estas comprobaciones alimenticias [cf. Dell y Laini] [3].

la primera angustia [33]; el niño no reacciona ya a estímulos burdos, sino que diferencia las formas perceptivas que ahora sabe reconocer electivamente. Las alternancias de quietud y de agitación no están ritmadas ya sólo por las modificaciones exclusivas del medio interior, sino también por el hecho de que el niño percibe una forma privilegiada. Se sabe que manifiesta un *displacer* muy claro cuando no ve el rostro de la nodriza o cuando percibe el rostro de algún extraño. Reacciona a estas percepciones tal como reaccionaba antes a las satisfacciones de sus necesidades biológicas. Mas otra característica fundamental es la constancia de esas reacciones que no están ligadas ya a las variaciones del medio interior: mientras que antes reaccionaba de manera intermitente a estímulos groseros, el niño reacciona ahora de manera constante a cierta forma que cree presente o ausente. Es esta reacción particular a la ausencia, independientemente de todo estímulo, de toda señal, lo que hizo que Freud dijese que el niño era capaz “de alucinar el objeto”. Nosotros creemos que el desplazamiento de la actividad de los instintos de carácter estrictamente biológico hacia reacciones desencadenadas por la percepción de formas sin utilidad biológica inmediata constituye la primera aparición de la actividad de la libido y de la relación de objeto. Mientras que el niño reaccionaba exclusivamente a la ingestión de alimentos y mientras que su madre fue durante mucho tiempo una señal que anticipaba esa aportación, a partir de este momento ella se convierte en la única fuente de placer, y el alimento, en su aspecto material, sólo tiene importancia en función de esa relación madre-hijo. El movimiento del niño hacia el alimento y el movimiento del niño hacia su madre son de la misma naturaleza. La observación muestra que no hay ninguna solución de continuidad entre los dos, pero existe una heterogeneidad estructural que no podemos dejar de tomar en cuenta si queremos comprender lo que va a constituir más tarde el inconsciente. En efecto, este interés del niño por su madre o por el personaje que lo alimenta va a convertirse en una constante en función de la cual se organizará todo el comportamiento del individuo, que deberá luchar toda su vida contra el carácter constriñente de esta sorprendente fidelidad.

No describiremos aquí toda la evolución del complejo de Edipo; señalaremos, con todo, que hoy todos los autores están de acuerdo en que la aparición de los conatos del comportamiento edípico aparecen desde el fin del primer año de vida. Es necesario, sin duda, volver sobre ciertos aspectos de esta catexis maternal. Ya hemos indicado su carácter “antibiológico”; se desprende de ello el hecho de que en ningún caso la pulsión así definida puede desaparecer, que en ningún caso la tensión que engendra puede desaparecer del todo. La satisfacción de la actividad instintiva alimenticia pone al lactante al abrigo de los estímulos exteriores. En cuanto al objeto siempre es actuante y, en cierto sentido, siempre es frustrante: es frustrante por su naturaleza inadecuada, y también lo es porque la madre no siempre está presente y otros pueden interponerse. La ausencia del objeto desencadena una crisis de agitación que es comparable al *displacer* de los primeros días, aunque no está vinculada a ningún estímulo de carácter nociceptivo. En el curso de esta crisis, la actividad perceptivo-motora del niño retrocede considerablemente, los movimientos voluntarios finos adquiridos recientemente desaparecen, los umbrales de percepción se elevan, el niño pierde su cuerpo al mismo tiempo que pierde el objeto [4]. Esta desorganización de la actividad del sujeto puede asimilarse a una verdadera reacción de catástrofe en el sentido de la teoría de la *Gestalt*. Toda la actividad del niño va a

orientarse, por este hecho, de manera que se eviten ese exceso de frustración y sus consecuencias funestas. Diversos medios están a su disposición. Desde hace tiempo su actividad motora fina lo ha conducido a actividades lúdicas durante sus períodos de euforia. Es sabida la importancia que Winnicott concedió a lo que llamó los objetos transicionales [34]. La manipulación de los juguetes permite un primer desplazamiento, verdadero compromiso entre el deseo del objeto y su ausencia, entre la pulsión y la realidad. Toda la actividad motora y perceptiva se orienta, además, en el mismo sentido, o sea, precisamente, hacia la búsqueda de objetos de transacción, es decir —y sobre todo—, en la valoración de los signos anunciadores de la satisfacción libidinal. Estos “presignos” pueden convertirse a su vez en fuente de satisfacción y es posible ver en este nuevo valor el punto de partida del simbolismo; entre los signos precursores de satisfacción del deseo, el lenguaje adquiere su pleno valor en esta época: primero lenguaje percibido, después lenguaje realizado, que permite al niño expresar más claramente su deseo y dar también una forma más “negociable” a sus deseos alucinados. La posibilidad de evocar la satisfacción de una necesidad, aun en un lenguaje rudimentario, se convierte en una fuente de satisfacción de transacción que no cesará de desarrollarse. Pero la aparición del lenguaje jalona el paso del niño al sistema de referencias del adulto, y la confrontación de las reacciones infantiles primitivas con ese sistema de referencias va a ser fundamental para comprender la génesis del inconsciente.

Recordemos brevemente que hasta el final del primer año el niño podrá, en función de los progresos mismos de su motricidad, acceder a la aprehensión de un espacio tridimensional que contrasta con la visión limitada del espacio que tenía cuando se encontraba primero acostado en su cuna y después sentado. La posibilidad de desplazarse, de comprender por sí mismo que los objetos que lo rodean tienen una constancia, ya ha modificado considerablemente los datos que el niño haya podido adquirir. El descubrimiento del cuerpo de los demás, que durante mucho tiempo sólo fue parcialmente visible, permite que se establezca el bien conocido proceso de identificación especular. Ya hemos señalado que, en la crisis de desesperación del octavo mes, el niño vive una desorganización perceptivo-motora que debe hacer desaparecer probablemente los conatos del esquema corporal. El conocimiento del cuerpo de los demás, idéntico al suyo pero distinto, se opone a esta noción, y el niño va a poder servirse de esa constante para luchar contra su propio miedo. Desde el día en que personas y cosas adquieren un nombre que garantiza su permanencia, el lenguaje en sí se convierte en un elemento que brinda seguridad, al tiempo que obliga al niño a dar una forma, según el modelo verbal, a eso innominable que le da miedo, y que le da miedo precisamente en el marco de esa relación con su madre, de la presencia de ésta, de la acción de otros personajes entre los cuales diferencia al padre, que es a la vez tercero en discordia y aquel sobre quien recae una parte del interés por la madre. Así llegamos a considerar que las pulsiones elaboradas, como lo indicamos más arriba, distintas por tanto de las tendencias biológicas iniciales, provocan por su inadecuación miedo y un cierto número de posiciones propias para disminuir en la intensidad y la duración ese miedo. Encontramos aquí nuevamente la distinción de los procesos primarios y de los procesos secundarios. La aparición de cierto número de factores va a determinar progresivamente la organización del inconsciente, es decir, el rechazo fuera del conocimiento del sujeto de ese elemento energético que en-

entra cada vez menos su lugar en el sistema de referencias adulto en el que participa el niño gracias al lenguaje. La reflexión sobre lo que los psicoanalistas llaman el fantasma inconsciente ilustra perfectamente, nos parece, esta contradicción entre la génesis del inconsciente que se organiza y la vida psicológica de los adultos, orientada de acuerdo con un sistema completamente diferente. Los modos de aparición de la angustia del lactante están ligados a la imposibilidad de satisfacción de las impulsiones que se dirigen a un objeto cuya función misma es no satisfacerlos, por una parte porque su presencia ha determinado un desplazamiento de las tendencias instintivas, y por otra porque ese objeto se internaliza a la medida del desarrollo del niño.

Esta noción de internalización merece ser explicada. Con este término se designa un proceso complejo que puede descomponerse en varios tiempos. El primero corresponde a lo que describimos más arriba cuando decíamos que la pérdida del objeto suponía una pérdida del esquema corporal. Es probable que esta pérdida del esquema corporal vaya acompañada además de una tensión particular; ningún hecho permite distinguirla de los estados fisiológicos de hiperactividad y de angustia del adulto, dado que las manifestaciones exteriores de la crisis son idénticas. Se establece una relación entre la situación del objeto y el sentimiento de existencia. En segundo lugar, hemos dicho que la madre era sentida como si fuese alimento. La pulsión tiende a traducirse en el lenguaje del fantasma de incorporación oral del objeto. En tercer lugar, a partir de este momento, el niño siente en sí, es decir, en su cuerpo, fuentes de placer y de displacer calcadas sobre el mismo modelo que los esquemas de quietud y de necesidad de los primeros meses. Estos estados desencadenan el primer interés hedónico tanto por el esquema corporal, por los objetos alucinados cuya representación puede significar desencadenamiento de afectos benéficos o, al contrario, satisfacción de compromiso, como por los primeros mecanismos, de elaboración de esas transacciones que hemos designado con el nombre de primeros elementos del Yo. Ahora decimos que inviste o catectiza los objetos internalizados. El desarrollo del lenguaje va a conducirlo a expresarlos en sus fantasías o en un lenguaje anterior de la misma manera que los objetos exteriores. Creemos que los procesos que acabamos de describir son los únicos que pueden explicar el hecho de que, desde los análisis más precoces, el niño parece infinitamente más dependiente de sus representaciones que de sus percepciones. Para un espíritu metódico, el término de fantasma inconsciente es una antinomia. Estamos perfectamente de acuerdo sobre el valor de esta objeción metodológica. No obstante, después de otros muchos, hemos tenido que describir los fantasmas inconscientes. Creemos que es el momento de comprender sus orígenes y su destino.

Recordemos la emoción desencadenada, tanto entre los psicoanalistas como entre todos los que se interesan por la psicología normal y patológica, por los descubrimientos de Mélanie Klein, quien efectivamente describe, en el niño de ocho meses, intereses por objetos que de ninguna manera podría reconocer. Ahora bien, todos los que han examinado y tratado niños desde los dos años y medio de edad han encontrado en sus juegos, en sus fantasías y más tarde en sus dibujos, toda la dramática kleiniana. Los autores de esta ponencia se han esforzado por imaginar cómo podrían conciliarse hechos tan contradictorios, estableciendo como principio no admitir una maquinaria arquetípica que explicaría lo inexplicable. Pensamos en efecto que, bajo la influencia de la elaboración del

pensamiento racional y del desarrollo del lenguaje, el niño integra y elabora progresivamente lo que le da miedo y que podría encuadrar, sin esa elaboración, en las categorías de su pensamiento consciente. De ahí una doble construcción, de las fantasías conscientes por una parte, de los miedos inconscientes por otra — ligados siempre esos temores inconscientes a su vida de relación, es decir, poseyendo siempre un carácter dramático. Un ejemplo preciso nos permitirá comprender mejor de qué es de lo que se trata.

Lo que más llama la atención en los dibujos de los niños pequeños es la constancia, fuera de toda experiencia real, de toda una serie de fantasías relativas a la destrucción del cuerpo y a la muerte. El fantasma de la fragmentación del cuerpo está constantemente representado. ¿Cómo explicar este fenómeno? Es necesario para ello volver a la génesis de la percepción del objeto. Sabemos que el niño tiene hasta el final del primer año una noción global de su propio cuerpo, distinto del cuerpo de los demás. Sabemos igualmente que antes de reconocer el cuerpo de los demás y esencialmente el de su madre, el niño tiene sólo un conocimiento parcial: la cara y los senos en particular. Al final del primer año, debe elaborar dos huellas mnémicas que son tanto más terroríficas cuanto que ya no tienen sentido: sus recuerdos de partes del cuerpo, sus recuerdos de desestructuración del esquema corporal durante la crisis de llanto. Ahora bien estas experiencias son contradictorias con todas las que le permiten verificar las identificaciones y las identidades, lo mismo que permiten poner un signo verbal a una persona o a un objeto. No creemos que pueda separarse este proceso de aquel, muy precoz, de la organización de la fase en la que el niño distingue, a través de las acciones múltiples, la constancia del que actúa. Los recuerdos de objetos parciales se convierten en elementos peligrosos que corren el riesgo de romper la unidad y la permanencia del sistema que se elabora. Se convierten en negación; se convierten en destrucción; se convierten en muerte. Y el niño debe organizar toda una serie de actividades lúdicas para negar esa muerte;⁵ esconderse de los objetos y volver a encontrarlos, dibujar esa muerte, imaginar que es él quien mata, para tener la impresión de que el miedo domina por medio del lenguaje interior y del lenguaje con los demás, de la misma manera en que ese mismo lenguaje le ha permitido encontrar transacciones con sus deseos imposibles de satisfacer. Progresivamente, las imágenes de destrucción del cuerpo vinculadas al fantasma de agresión recíproca con una madre que intercambia con él partes del cuerpo que pueden parecer buenas o malas, se transforman en angustia de pérdida de una parte más privilegiada del cuerpo bajo la influencia del conflicto con el padre, cuyo papel es reconocido ahora — pero ésta es otra historia. . . . Lo que más nos preocupará aquí es ver cómo, por una parte, el niño organiza fantasías conscientes con un valor homeostático y por ello de maduración y, por otra parte, cómo instaurar su comportamiento, sus temores, sus ritos, en función de los contenidos latentes que van a tener exactamente la misma temática y que son elaborados progresivamente en función misma del efecto apaciguador de los juegos y los ritos, del efecto angustioso de las experiencias realmente vividas, ya sea por incapacidades físicas o por conductas inadaptadas de las personas del medio.

5. Freud había observado muy agudamente esos juegos ritualizados en el niño pequeño. Se sirve de ellos para demostrar la existencia de un instinto de muerte autónomo [cf. *Más allá del principio del placer*] [15].

Así, el término de *fantasma inconsciente* puede conservarse. Vemos en efecto en acción, en todas las producciones espontáneas del niño, los mecanismos que acabamos de describir. Ahora bien, para el niño, aun si es muy pequeño, tienen un carácter lúdico y contingente. No obstante, para el psicoanalista que lo observa, parece que esas producciones se caracterizan por una dinámica constante que actúa en el comportamiento. Esta dinámica subyacente es característica de una relación que tiene un sentido a la vez dramático e histórico. Al estudiar la génesis del Yo, podemos tratar de precisar las razones por las cuales esos fantasmas se han vuelto inconscientes. En los primeros momentos de la organización de la vida psíquica, están en contradicción con lo que la experiencia enseña al niño, en otros términos, con lo que pueden llamarse los rudimentos de su Yo, que son el fruto de su experiencia, de su desarrollo y del aporte exterior del lenguaje (reconocimiento e identificación de los objetos exteriores, adquisición a través del lenguaje del principio de identidad, de las nociones de identidad y de estructuración tempoespacial). Por este hecho, pulsiones y huellas mnémicas que producen terror no aparecen ya en el campo de la conciencia, pero no por ello dejan de actuar, determinando toda una serie de precauciones y de ajustes por parte del sujeto. En un segundo tiempo, el sujeto acaba por identificarse con el progenitor del mismo sexo; los miedos y temores citados más arriba han determinado el drama edípico cuyas consecuencias son la imposibilidad de que el niño conserve presentes en su espíritu los sentimientos de amor y de odio que de ello se desprenden. El principio de la liquidación de los sentimientos edípicos conduce al niño a "deserotizar" parcialmente sus relaciones con sus padres, sin liquidar sin embargo las conductas de temor que son su consecuencia, aunque no correspondan ya a ninguna representación consciente. En esta etapa, encontramos de nuevo la represión tal como es descrita clínicamente por adultos. La aportación del psicoanálisis de los niños y, hay que decirlo, de la escuela inglesa de Mélanie Klein, que ha recogido las teorías de Abraham, ha sido demostrar que la organización del inconsciente no comienza con la solución del complejo de Edipo, sino que existen elementos del Yo que actúan en un sentido idéntico desde el comienzo de la relación maternal que contiene en sí misma los gérmenes de la ambivalencia fundamental.

III. EL INCONSCIENTE EN LA PRACTICA PSICOANALITICA

1] *El "material clínico" y su interpretación.* Durante unos veinte años, la mayoría de los escritos de Freud fueron dedicados a demostrar que sueños, lapsus, actos fallidos, síntomas neuróticos o psicóticos tenían una significación inconsciente. Las lecciones reunidas bajo el título de *Introducción al psicoanálisis* [13] constituyen el ejemplo típico. No consideramos necesario, en 1960, recoger los argumentos de Freud ni siquiera extraer de nuestro material cotidiano de práctica analítica nuevos ejemplos para rehacer esta demostración en un estilo más actual. Psicoanalistas y adversarios del psicoanálisis ya no discuten sobre este punto sino sobre la significación más general de estos hechos y sobre su valor determinante. No volveremos aquí sobre el debate, que consideramos superado, y tendremos la oportunidad de demostrarlo, a propósito del problema de la psicogénesis y de las organogénesis, que fue el tema de una de nuestras reuniones anteriores. Y sin

embargo, no podemos dejar de situar el debate; los deseos inconscientes, en la concepción freudiana, constituyen fuerzas actuantes en sí; son eficientes y es la organización misma de esa eficiencia —en su complejidad y sus contradicciones— la que nos lleva a describir el inconsciente en esta forma, tomando en cuenta el triple punto de vista tópico, económico y dinámico.

Sin que signifique criticar a unos u otros, es claro que todos los que no han practicado el psicoanálisis tienen muchas veces una noción del inconsciente que recuerda la de las primeras hipótesis de Breuer y de Freud —diríamos que una noción aún más simple, ya que aquéllas tenían ya un carácter energético. El descubrimiento de un acontecimiento considerado traumático hace creer todavía con frecuencia a los médicos adversarios del psicoanálisis que existe una psicogénesis y que la revelación de ese recuerdo traerá la curación.

Freud, cuando utilizaba el método catártico, mostraba que no era sólo la reminiscencia del recuerdo traumático la que tenía carácter curativo, sino también su reviviscencia, es decir, una verdadera toma de consciencia, en el sentido en que el término supone el reconocimiento de un recuerdo olvidado al mismo tiempo que una descarga energética cuya conservación era hasta entonces uno de los orígenes de la represión. En la recopilación de artículos publicados en francés con el título *Technique de la psychanalyse* [*Técnica psicoanalítica*, B.N. II, 393-455], dedica un capítulo a lo que se ha convenido en llamar, después de él, “psicoanálisis silvestre” [11]: el material aportado por los pacientes en el curso de entrevistas clínicas tiene con frecuencia una gran riqueza y el médico conocedor de las motivaciones inconscientes puede comprender sus numerosas sobredeterminaciones. Sería grande la tentación, para los que no tienen experiencia en técnica interpretativa, de dar de golpe al enfermo un conocimiento de las causas superficiales y profundas de sus síntomas y de su comportamiento, así como de sus rasgos de carácter. Semejante actitud puede tener dos efectos: o bien el enfermo, asustado por revelaciones que sólo puede negar, renuncia a mantener el contacto con el médico, si está en libertad para hacerlo; o bien, frente a ese tipo de material, no le queda como escapatória más que racionalizar todas las interpretaciones, hacerse más fuerte en materia de comprensión de los símbolos que aquel que ha intentado explicárselos. Explicar a un enfermo el determinismo probable de sus síntomas no tiene jamás un valor curativo. Si se practica con prudencia y en un individuo cuya personalidad sea suficientemente coherente y tenga un vínculo positivo lo bastante intenso, la interpretación puede permitir al sujeto cierto dominio, ligado a un retiro de catexis de los síntomas; ése es uno de los triunfos fundamentales de cierto tipo de “psicoterapia de conciencia”. De cualquier manera, lo que llamamos organización inconsciente es algo completamente distinto de una serie de recuerdos traumáticos que constituirían otros tantos cuerpos extraños, abscesos subconscientes que habría que vacuar en la conciencia y más allá de ella.

Después de su primer esbozo de la teoría del trauma sexual, Freud se interesó mucho en el hecho de que muchos sujetos parecían haber asistido en su infancia a las relaciones sexuales de sus padres. Igualmente, durante mucho tiempo, ligó la angustia de castración al hecho de que, en uno u otro momento, el padre hubiera amenazado al hijo con cortar los órganos genitales si seguía masturbándose. Muchos se han quedado en esta segunda concepción freudiana del trauma sexual. No obstante, desde 1905, en el análisis de

Historia de una neurosis infantil [17] Freud descubre que el recuerdo de la escena primaria es de un origen más complicado y que se trata más bien de la organización fantasmática del pasado vivido que de un recuerdo realmente vivido. Pero no es menos cierto que muchos se imaginan que la acción psicoanalítica consiste esencialmente en que el paciente recuerde acontecimientos de su primera infancia que haya vivido realmente y olvidado. Es necesario insistir, sin embargo, un poco más sobre el papel de los recuerdos encubridores. A la par que la evolución de sus conocimientos en el sistema de referencias de los adultos, el sujeto conoce situaciones nuevas cada vez más complejas y las vive con una sobrecarga emocional ligada a las experiencias vividas anteriores que ya sólo pueden traducirse en la misma forma. Hemos insistido en el hecho de que la madre era “invertida” (catectizada) de manera tal que se convertía en un objeto fundamentalmente frustrante y angustioso para el sujeto. Cuando éste reconoce e identifica a su padre, sólo puede representarse las relaciones que existen entre sus progenitores de una forma distinta de la que está elaborando entre él mismo y su madre. Esta “edipificación” muy precoz de la relación de objeto es el tipo mismo de elaboración tardía del pasado vivido. Mas las experiencias cotidianas del sujeto tienden a asegurarle acerca de la gravedad del peligro de la pérdida de su cuerpo y de la pérdida real del objeto materno, siendo que toda una parte de las relaciones de los padres entre sí permanece oculta y se carga por este solo hecho con todo el interés y todo el miedo de antes a la pérdida del objeto materno. El interés precoz del niño por sus órganos genitales (pene, clítoris) da su carácter definitivo, genital desde muy pronto, a esa libido primitivamente oral y anal; desde ese momento, oralidad y analidad son vividas como cualidades de la genitalidad, y las relaciones de los padres entre sí cobran ese carácter a la vez terrífico y genital que encontramos más o menos liquidado entre los adultos más serenos. Igualmente, la ansiedad por lo que toca al esquema corporal se elabora progresivamente en ansiedad localizada en las zonas erógenas —esencialmente en la zona genital. Mientras que antes estaba ligada a la actitud materna, rápidamente se vincula en el muchacho al conflicto con el padre a causa de los procesos de identificación y el interés que tienen para el niño las relaciones secretas de los progenitores. El resultado de todo esto es que incidentes aparentemente desprovistos de significación y olvidados por los padres adquieren bruscamente, en esta neorganización del pasado vivido, una significación para el niño, significación que encontramos como “recuerdo traumatizante” en el adulto que analizamos. Todo ocurre como si el sujeto viviera con el recuerdo terrorífico de haber asistido a las relaciones sexuales de sus padres y de haber sido amenazado con la castración por su padre, y esto tanto más cuanto que se ha visto privado de los medios habituales que tienen todos los niños para defenderse de este tipo de angustia (desarrollos armónicos de los medios instrumentales del Yo, medio familiar que le ofrece imágenes coherentes y tranquilizadoras). Este ejemplo de elaboración progresiva del pasado vivido muestra que el trabajo del analista no podría concluir en la revelación de una historia de la primera infancia del paciente, puesto que los primeros años de la vida están jalonados por una serie de reestructuraciones del pasado. Por lo demás, estas experiencias vividas así construidas se actualizarán en cada momento importante de la vida del sujeto cuando la identificación final con la imagen que éste se ha hecho del progenitor de su propio sexo sea impugnada nuevamente y cuando tenga que afrontar los “recuerdos” angustiosos ligados al hecho de asumir sus posiciones de identi-

ficación. Es así como la pubertad y las primeras eyaculaciones, la aparición de reglas, cada etapa de la vida genital, los éxitos escolares y universitarios, la entrada en la vida social adulta, son otros tantos momentos en los que se podrá juzgar la buena o la mala integración del pasado⁶.

Un ejemplo mostrará cómo se organiza el inconsciente en cada una de estas etapas. Retomenos el caso más clásico de una enferma aquejada de fobia de compulsión a matar a su hijo, cuando acaba de dar a luz a un varón. Descubrimos en su análisis que todas las experiencias vividas anteriores se han proyectado en una serie de acontecimientos traumáticos ligados a su vida genital; se han actualizado. A través de las experiencias más recientes descubrimos la significación y el peso de su pasado infantil vivido. La rememoración de la primera infancia se hará esencialmente en lo actual. Sabemos, además, que es por ese fenómeno de una potencialización de lo vivido actual, en función de recuerdos inconscientes reorganizados ellos mismos en formas sucesivas, por lo que la relación entre el médico y el enfermo adquiere un valor determinante y se crea la relación de transferencia. Pero no es posible ir más lejos en nuestra descripción del aspecto clínico del inconsciente sin considerar ahora lo que es la interpretación psicoanalítica y cómo pensamos que actúa. Ya hemos hecho alusión al hecho de que está lejos de ser una revelación intelectual, una hipótesis patogénica revelada al enfermo.

Una de las obras de Freud más leídas —y con razón— es indudablemente *La interpretación de los sueños* [8]. Todos piensan que el estudio del inconsciente consiste en interpretar los sueños de los enfermos refiriéndose al aforismo de Freud: “El sueño es el camino real que conduce al conocimiento del inconsciente”. No es posible dejar de admirar el sorprendente partido que sacó Freud del texto de sueños célebres (como el de Dora [10] o el del hombre de los lobos [17]). Si el contenido manifiesto del sueño aparece en esta perspectiva como un producto del Ello, no es menos cierto que se nos revela bajo el signo de una doble elaboración: la del trabajo del sueño y la del enfermo que lo relata en el curso de la sesión de analítica. Es decir, que las partes inconscientes del Yo intervienen en esta elaboración, y que el sueño aparece así como un deseo inconsciente expresado en la situación analítica a través de los modos de organización del Yo. Así, el psicoanálisis no da la interpretación del contenido latente del sueño, pero el conocerlo es importante para que pueda hacerse una idea sobre la organización del inconsciente; que conviene captar esto en la evolución dinámica del tratamiento, las razones por las que las imágenes desplazadas y condensadas se expresan en esa forma en esa etapa. Así se comprende que en muchos casos no puedan hacerse observaciones de carácter interpretativo a propósito de un sueño hasta después de un largo trabajo. Sucede a veces que, al principio de un análisis, un enfermo aporta un sueño en el que se encuentra una exposición completa de sus deseos, sus temores, las diversas regresiones que se derivan de ellos y una parte de la elaboración que hace el Yo de esos diferentes elementos. Es así como uno de nuestros pacientes, procedente de un medio médico, que ha abandonado sus estudios de medicina apenas comenzados, inicia un análisis con uno de nosotros a causa de una

6. Recordemos a este respecto que ciertos psicoanalistas, apoyándose esencialmente en la teoría del campo operacional de Kurt Lewin, presentan la praxis psicoanalítica como el fruto de una teoría genética y ahistórica [Ezriel y Sutherland] [6].

autofobia particularmente molesta y una inhibición sexual total. Desde la segunda sesión de análisis, nos cuenta un sueño que le ha impresionado mucho: está en una sala de hospital fraudulentamente (en su bata lleva la marca distintiva de los estudiantes del PCB); está avergonzado por encontrarse en un lugar donde no debería estar. En medio de la sala, un cirujano opera a una mujer: corta con un gran cuchillo tajadas de carne asada, platillo que nuestro enfermo aprecia particularmente, nos dice. En ese momento, reconoce aterrorizado que es a su madre a quien están operando. Se despierta muy asqueado, vuelve a dormirse y sueña de inmediato lo siguiente: besa a su hermana en la boca pero extrae una morcilla fecal que le entra por la garganta. Se despierta con ansiedad y con una sensación intensa de ahogo. Le repugnan mucho los dos sueños, que relata con asco y no asocia sino para explicarnos hasta qué punto los sueños son absurdos y sin el menor significado. Es claro que en los sueños que nos ha traído este enfermo podemos encontrar toda su dramática inconsciente, así como las razones de su imposibilidad para identificarse con una imagen paterna viril, sus deseos vergonzosos ante la escena primitiva, su concepción sadomasoquista de las relaciones entre hombre y mujer, la importancia de los deseos orales en su interés genital, etc. Tres años de análisis fueron necesarios para que cada uno de estos acontecimientos adquiriera un sentido para el sujeto y pudiera modificar los mecanismos de defensa muy estructurados, que precisamente hacían totalmente inconscientes las pulsiones que alimentaban esos sueños.

Esto nos lleva ahora a estrechar más el problema de la interpretación en psicoanálisis. Una de las técnicas más frecuentemente empleadas por los psicoanalistas es la que consiste en mostrar en una secuencia del material los lazos que existen en sus diferentes elementos. Este método da un sentido a la expresión del material en la relación psicoanalítica. Se apoya en el trabajo del Yo en relación con deseos pulsionales. Los pacientes, aun los más avisados, se muestran por lo general sorprendidos ante estas coincidencias que producen verdaderas mutaciones en el material.

S. Nacht, en varios de sus escritos técnicos [29], ha hablado de enseñar al paciente su "oficio de analizado". Cuando el analista interviene en estas condiciones, la revelación que da al paciente es una de las satisfacciones esenciales que compensan las frustraciones sistemáticamente impuestas.

También Freud había insistido en la importancia del trabajo asociativo, cualquiera que sea el valor que se dé a la regla fundamental de la asociación de ideas. Este proceso es esencialmente el trabajo que llamaba "recordar, rememorar, elaborar" [12]. Freud habló de elaboración interpretativa; en realidad, toda intervención del analista provoca efectos estructurantes, al mismo tiempo que desorganizaciones. En la situación transferencial, estas intervenciones pueden ser consideradas sobre una base histórica, y es a la referencia constante al contenido explicitado por el material de las sesiones, a las tomas de posición del Yo frente a esas situaciones, a las organizaciones sucesivas que no son sino la expresión de las estructuras del Yo, a lo que se aplica ese término de elaboración interpretativa. No conduce forzosamente a la famosa supresión de la amnesia infantil. La reconstrucción del pasado es el producto de un incremento del *insight* que, a su vez, la favorece.

El psicoanalista, aunque no obedezca a una planificación rigurosa, debe seguir cierta línea directiva que evite dar a su tratamiento un carácter caótico. Por ello, en numerosos textos, se habla de la necesidad de interpretar ordenadamente: de las capas más super-

ficiales a las más profundas. Se trata, evidentemente, de un esquema burdo. Cuando el psicoanalista habla de interpretar lo que es superficial, quiere decir lo que es susceptible de ser aceptado en el sistema de referencia consciente, pero aceptado no significa que el sujeto tenga que dar su aprobación a la interpretación manifestada. En la medida misma en que su Yo se adapta a su dramática pulsional, el paciente por lo común va a reaccionar a la revelación de lo que por comodidad llamaremos "lo que está cerca de la conciencia". Pero esta negación viva mostrará que precisamente la interpretación está llena de sentido para el individuo, que hace alusión a la tendencia contra la que lucha más vigorosamente. Es sabido que esta negación origina casi siempre un encadenamiento asociativo que conduce a la toma de conciencia de la verdad contenida en la interpretación. Si es verdad que el inconsciente no conoce la negación, es igualmente cierto que el sujeto conoce primero su inconsciente a través de una negación apasionada.

El psicoanálisis no es una interpretación de los contenidos ni de los símbolos. En realidad, la regla técnica que ha sido especialmente destacada desde que los psicoanalistas se han interesado por eso que se llama el Yo quiere que se interpreten las resistencias antes de interpretar el contenido que enmascaran. Sin entrar en detalles técnicos, nos contentaremos con recordar que existe un lazo entre lo que se llaman las defensas y las pulsiones, que ese lazo es inconsciente y que las defensas se constituyen en formaciones reaccionales que niegan con frecuencia las pulsiones y cuya significación tiene, por eso, un carácter inconsciente. Un ejemplo hará menos austera esta exposición y permitirá al lector situar mejor sus elementos. Una mujer que es médico se somete a análisis por trastornos de carácter bastante graves, que comprometen su vida familiar y, sobre todo, el desarrollo armonioso de sus hijos. A esta mujer le interesan mucho la psicología y el psicoanálisis; tiene amplios conocimientos teóricos sobre estos temas. Desea curarse lo más pronto posible y, desde las primeras sesiones, declara que sabe que los mecanismos de defensa y las resistencias pueden hacer el análisis extremadamente largo, que ése no será su caso y que va a esforzarse por abolir toda resistencia. Se entrega entonces a un inventario detallado de su vida sexual, enrojando un poco y señalando que le molesta tener que hablar de eso. Describe lo que le produce placer y lo que le produce menos placer; recuerda sus primeras emociones sexuales infantiles y, en particular, su interés homosexual por su madre; se pregunta si esa homosexualidad tiene algo que ver con su dificultad para encontrar una pareja masculina satisfactoria. Lo que no ve en absoluto en todo esto es que, si se exhibe así, es únicamente para demostrar al analista que ella es tan viril como él, puesto que no tiene miedo de hablar de sexualidad, que es mejor analista que él puesto que cree hacer caer por sí misma sus defensas: en una palabra, que sólo puede identificarse con un personaje extremadamente fuerte e íntegro. El comportamiento de esta enferma en el análisis será determinado por esta preocupación —totalmente inconsciente— que tiene un sentido muy preciso en el pasado vivido. No obstante, ¿a partir de qué momento se le podrá hacer notar eso que podríamos llamar su reivindicación fálica? La experiencia demuestra que cualquier alusión a esta situación, si es demasiado prematura, sólo conduce a su fortalecimiento. Es que, en efecto, la enferma, en su relación transferencial, vive bajo un doble temor a una agresión contra su cuerpo —y tiene que defenderse de ella— (efecto dinámico), y temor de verse frustrada por el analista como cree haberlo sido en su infancia (efecto económico). La práctica del análisis muestra la

ineficacia de la interpretación, en tanto que la enferma no haya cumplido con una doble condición. a] haber vivido suficiente tiempo la aventura analítica para que se haya creado una experiencia correctiva concerniente a la persistencia de la integridad de su cuerpo y del cuerpo del analista; b] sentirse lo suficientemente satisfecha por el analista para aceptar privarse de esa aportación fantasmática que constituye la reivindicación fálica.

No basta reconocer un inconsciente descrito en el sentido humano, hay que reconocer igualmente su implicación dinámica y económica para que éste adquiera su forma real, tal como es percibida por el analista que acepta vivir durante un tiempo suficientemente largo su experiencia con el enfermo para aprehender en ella algo más que un corte instantáneo que haya perdido lo esencial de sus cualidades.

Este ejemplo muestra que, en el proceso analítico, es sobre toda la organización económica y dinámica sobre la que se ha constituido históricamente la dimensión relacional de la personalidad comprometida en el proceso analítico: la historia y las vicisitudes de la transferencia se hacen precisamente por una proyección externa de las relaciones vividas con el objeto internalizado; la actitud del analista permite su desplazamiento. Así, la relación objetal cuya génesis ha sido estudiada más arriba, y que descansa en el desplazamiento de las pulsiones a partir de su expresión biológica hasta su expresión en un contexto psicológico, encuentra en las estructuras inconscientes de la personalidad su modo de expresión clínico y justifica el manejo técnico del que acabamos de dar un ejemplo.

Todo lo que acabamos de decir sobre el peligro de la interpretación intempestiva de los conflictos profundos, sobre la necesidad de un trabajo elaborativo, sobre la consideración de la significación actual e histórica del trabajo asociativo, sobre la importancia de cierta planificación del trabajo psicoanalítico, sobre la justificación de lo que se llama la interpretación de lo superficial a lo profundo, demuestra que la acción del psicoanalista conduce a la ampliación del *insight*. Si nos referimos al punto de vista tópico, es posible considerar que se trata esencialmente de un desplazamiento de energía investida en el Ello hacia el sistema del preconscious, aquel en que las huellas mnémicas pueden desarrollarse y en que la percepción y la conciencia pueden desempeñar un papel en el reconocimiento de la verdad histórica de lo que experimenta el sujeto.

2] *El inconsciente y los estados de conciencia perturbada*. Hemos tratado de demostrar cómo, en nuestra concepción del inconsciente, cierto número de fuerzas determinantes, con un sentido humano, permanecen fuera del campo de la conciencia. No podríamos definir mejor nuestro pensamiento que recordando esta frase de Henri Ey: "Lo que está en el fondo del sueño, es, pues, el automatismo de lo que Freud llama. . . el Ello, y también lo que llama el Yo inconsciente. . . y el Superyó. . ." Hemos mostrado cómo todos estos términos designan contradicciones que adquieren justamente su sentido humano en función de la evolución. No creemos que se pueda discutir útilmente el papel de la conciencia definiéndola como identidad funcional [6 bis]. Henri Ey presenta una crítica de las concepciones freudianas que parece centrada en la idea de que Freud descuida el papel del consciente. Como todos los que se han interesado por esta cuestión, no desdeña la metáfora e ilustra así su resumen de las posiciones freudianas: "El aparato psíquico está expresamente esquematizado como un motor de explosión cuya energía

sería abastecida por el inconsciente pero cuya comprensión no será abastecida por nada". Henri Ey resume así su propia concepción: "La estructura del sistema psíquico es tal que supone necesariamente un equilibrio entre la actividad de la conciencia y la actividad del inconsciente." No creemos poder seguirlo del todo en este terreno. Se entiende que el campo de nuestra conciencia, su orientación misma, tiene un valor determinante, de lo contrario no sería posible ninguna psicoterapia y, sobre todo, ningún análisis. Pero este campo mismo de la conciencia no es determinado por un inconsciente unicista y asimilado a una función, sino por toda una serie de tendencias contradictorias, de pulsiones con una significación histórica diferente, algunas de las cuales se oponen a la desestructuración de la conciencia sin ser conscientes y sin que se pueda considerarlas como parte de la conciencia, tal como es concebida y descrita por los fenomenólogos. Esta comprobación hace legítima la noción freudiana del Yo inconsciente que algunos filósofos encuentran, sin embargo, antinómica.

El estudio de los estados de conciencia perturbada nos permite entrar más en la comprensión de estos problemas. Sólo tomaremos dos ejemplos, porque los consideramos, igual que Henri Ey, como parte de los acontecimientos más representativos de la psicopatología.

a] Recordaremos simplemente el problema del sueño. Nadie podría olvidar que el acto de dormir y el sueño no pueden disociarse. Pero ¿debemos considerar que el sueño es una irrupción del inconsciente en una conciencia que habría perdido su función de censura? El análisis de los sueños demuestra que no es así y que este estado particular del sujeto que duerme modifica únicamente la forma de toma de conciencia y la forma en que el Yo elabora los deseos inconscientes según leyes bien conocidas.

b] Nos detendremos más tiempo en ciertas experiencias vividas según un modo particular, como por ejemplo, la experiencia delirante primaria. Si su descripción fenomenológica no es ya necesaria, resulta útil sin embargo recordar aquí sus relaciones con los procesos inconscientes. Podemos definirlos como la sobrecarga de las representaciones conscientes por toda una serie de significaciones de origen inconsciente que conduce a que todo resulte significativo para el enfermo. No empleamos el término "significativo" en el sentido de una conciencia clara de una significación, sino para indicar que nada de lo que lo rodea es trivial ni indiferente, que todo se torna oscuramente "investido" (catectizado) y peligroso. En el curso de la evolución del niño, cada nueva adquisición, ya sea en la forma perceptivo-motora o en la forma más elaborada del conocimiento, está investida libidinalmente por un desplazamiento y una elaboración de ese interés que el niño tiene en primer lugar por el personaje materno. En un segundo momento, sus actividades se automatizan y su catexis disminuye, así como la de su objeto. En el curso de la experiencia delirante primaria, la descripción de las modificaciones estructurales de la conciencia⁷ no daría sino una idea incompleta del desarrollo dramático si no hubiera que tomar en cuenta esta significación nueva, esta catexis nueva de todo lo que rodea al sujeto. Es lo que en lenguaje psicoanalítico se describe con el nombre de proyección del Ello en la realidad, lo que equivale a decir que el mundo en el que vive el sujeto se torna más o

7. Véase el excelente estudio de Henri Ey [6 bis], parágrafo 2: "Déstructuration de la conscience".

menos completamente objeto de deseos imposibles, fuente de amenazas y de temores inexpresables en un principio.

Rápidamente el Yo del sujeto puede intervenir, consideramos los síntomas psicóticos que aparecen entonces como un efecto secundario, que entra en el marco de lo que se llama habitualmente mecanismos de defensa del Yo. Pero lo que nos parece que debe subrayarse aquí y lo que justifica este proceso es el hecho de que la temática y la dramática inconscientes no son modificadas por la reforma estructural representada por ese momento fecundo de la elaboración delirante. La modificación pasajera o crónica de la estructura de la conciencia no interviene sobre el inconsciente más que la realidad del sujeto normal. Hemos visto que Freud describía una sobrecarga de las representaciones preconcientes por las pulsiones inconscientes. En la experiencia delirante primaria hay una sobrecarga idéntica a las representaciones conscientes.

¿Qué sabemos sobre el determinismo de estos estados? Todos aquellos que tienen cierta práctica de psiquiatría activa tienen la convicción de que no podría encontrarse un modelo explicativo simple y unicista. Todo el mundo sabe que numerosas alteraciones de orden físico pueden desencadenar estados de conciencia perturbada, cualquiera que sea su forma precisa. En el curso de esos estados, si el inconsciente no se modifica, sus efectos sobre la organización del campo de la conciencia sí se modifican. En lo vivido por el enfermo esta evolución adquirirá un sentido nuevo en función de su inconsciente; se hará una nueva organización de las defensas contra el miedo —que quedará dramatizado en función de los hechos que hemos descrito con el nombre de fantasmas inconscientes—, del juego de las satisfacciones y de las frustraciones que el individuo se permitirá en función de este mismo miedo. Entre dichas satisfacciones, la existencia de síntomas-defensas contra el miedo será para el sujeto objeto de satisfacción narcisista. Toda esta reorganización se torna a su vez patógena, puesto que fija al enfermo en un modo de ser nuevo, que conserva sin embargo todo su sentido en relación con los deseos y los temores infantiles. Algunos estados de conciencia perturbada pueden parecer, con todo, mucho más vinculados a ese equilibrio fundamental de la persona que a un proceso orgánico ajeno. En efecto, ciertas organizaciones psíquicas pueden quedar comprometidas por acontecimientos exteriores que ponen al individuo en situación peligrosa, es decir, haciéndole vivir una experiencia particularmente angustiada en función de su pasado vivido o modificando brutalmente el equilibrio económico de las satisfacciones y de las frustraciones. Los sujetos normales y sobre todo los individuos neuróticos tienen mecanismos de defensa poderosos que los mantienen alejados de ese tipo de situaciones vividas.

La observación de la joven que nos fue remitida por un síntoma de anorexia mental grave constituye un ejemplo interesante: nuestro equipo vaciló mucho tiempo antes de pronunciar un diagnóstico estructural definitivo de histeria o esquizofrenia. Annabelle presentaba, además de su anorexia mental, trastornos graves del comportamiento: cóleras clásticas con destrucción compulsiva de objetos, fugas, manierismo. El principio de la anorexia mental se remontaba, según ella, a los 12 años de edad: mientras merendaba, le anunciaron la muerte de su abuela, lo que en un principio la dejó muy indiferente. Al día siguiente se desencadenó una crisis de ansiedad difusa con la idea de que habría cometido una falta grave. Sus padres describen ese primer acceso como un estado de agitación ansiosa con semimutismo y un comportamiento incongruente. Este estado se disipó al

cabo de algunos días, pero a partir de ese momento la enferma presentó un comportamiento alimenticio muy anormal con alternancias de anorexia, de rituales alimenticios muy complicados y de hambre insaciable. Terminó sin embargo sus estudios secundarios, aprobó con éxito el bachillerato, inició estudios de letras, los interrumpió bruscamente cuando casi había terminado la licenciatura y abandonó la ciudad provincial donde vivía con su familia y se trasladó a París a seguir un curso de arte dramático. Después nos habló de su gran placer al actuar en el escenario. El deseo de alejarse de sus padres motivó en parte su cambio de vida. Se siente muy molesta por el carácter erótico de las expresiones de los profesores y alumnos de su clase. Durante ese período se siente siempre perturbada, tanto más cuanto que todas sus camaradas femeninas tienen igualmente comportamientos alimenticios singulares (ya que se les dice constantemente que la obesidad es poco compatible con el oficio de actriz). Un día, un compañero inicia un flirteo en apariencia banal con ella, lo que desencadena de inmediato una experiencia delirante: se siente perdida, está seguramente embarazada, tiene demasiada foliculina en el cuerpo, todo se torna amenazador a su alrededor. Huye de su casa; vaga por París y acaba por volver a la casa de sus padres en provincia, a donde llega asustada, sin equipaje y casi muda. En ese momento la llevan con nosotros. Decidimos tratarla mediante el psicodrama. No entraremos aquí en los detalles del tratamiento; pero en el curso de sus dos primeros años, la enferma tuvo dos recaídas en circunstancias idénticas: cada vez que tenía un acercamiento sexual con un hombre. En efecto, acaba por tener verdaderas relaciones sexuales con un hombre al que ama pero que, por residir en el extranjero, no puede verla más que en escasas ocasiones. En dos ocasiones ella va a verlo al extranjero y regresa en plena experiencia delirante, esta vez mucho más organizada, pero desarrollada siempre sobre el mismo tema: es perseguida por la policía, que sospecha de ella por actividades subversivas; la gente con que se encuentra tiene un comportamiento extraño y la espía; vaga por las calles, llega al domicilio de uno de nosotros pero percibe, en la escalera, un olor de muerte, intuye que el médico ha muerto y que ella es responsable, no se atreve a tocar el timbre y acaba por ir a hacer una confesión en la comisaría de policía, de donde la envían al hospital. Durante este acceso presenta además un síndrome alucinatorio auditivo de tema idéntico. Estos accesos se caracterizan por resolverse rápidamente; la utilización precoz de neuroplégicos nos permite continuar el tratamiento a pesar de estos incidentes. No insistiremos en el feliz desenlace actual de la evolución, ya que la enferma, después de hacer grandes progresos, lleva una vida social, sentimental y sexual prácticamente normal. Cada vez que Annabelle se encuentra en una situación que desencadena un gran miedo, se destruye la cohesión de su aprehensión de la realidad y todo a su alrededor adquiere significado, en función de ese miedo y de su incapacidad de acceder a la sexualidad normal que no ha dejado de desear conscientemente. Es la incapacidad de adaptar sus impulsos inconscientes contradictorios a ciertas situaciones privilegiadas lo que desencadena en cada caso una desestructuración de la conciencia. La reconstitución de sus defensas frente a sus deseos edípicos, fundamentados por las pulsiones pregenitales organizadas (como el deseo peligroso de incorporar el objeto parcial —pene—, destruyendo el cuerpo materno), es el único elemento que le ha permitido sus deseos amorosos sin revivir los estados de angustia que hemos descrito.

Pero de cualquier manera, cualesquiera que sean sus orígenes, todas estas experiencias

vividas en conciencia perturbada encuentran un sentido en función de la organización inconsciente; y muchas veces es necesario modificar con una psicoterapia apropiada la nueva organización psicológica, que corre el riesgo de oponerse a una vuelta al modo de relación normal, aun cuando los factores no-psicológicos hayan dejado de actuar.

CONCLUSION

Al llegar al término de esta breve exposición, tenemos plena conciencia de su carácter limitado. Como hemos tenido ocasión de hacerlo notar en varias ocasiones, la noción de una psicología inconsciente no es para nosotros una noción abstracta sobre la que podemos disertar tomando en cuenta únicamente las cualidades formales del concepto. La psicología inconsciente nos es sensible, como analistas, como una realidad con la que nos enfrentamos durante todo el tiempo del tratamiento. Esta realidad nos aparece bajo su aspecto doblemente histórico: a) es significativa en la historia vivida del individuo; b) se ha organizado en función de la evolución misma de éste. Estos dos aspectos tienen una cualidad y un modo de organización profundamente diferentes. El significado de los fenómenos inconscientes, en la dimensión del pasado vivido del sujeto, es un elemento fundamental si se quiere permitirle superar las situaciones que le parecen sin salida, mostrándole que exige en realidad otra cosa distinta de la que cree desear. Y en esto es en lo que diferimos de manera irreductible de otros muchos psicoterapeutas.

El estudio de la *interpretación* es el mejor medio de conocer el enfoque psicoanalítico de los fenómenos inconscientes. Ya nos hemos explicado acerca de este punto: es en efecto a través de ese enfoque como se puede captar la importancia de esa tónica freudiana que no es una construcción abstracta comparable a las clasificaciones sistemáticas que encontramos todavía con frecuencia en la literatura psicológica: el psicoanalista, en su interpretación, toma en cuenta la manera en que un individuo aparta del campo de su conciencia la traducción de un deseo o de un temor (mecanismos de defensa del Yo). Las razones de estas precauciones, el estilo mismo de estas defensas, la naturaleza de la pulsión tienen una significación que resulta evidente para el observador y que escapa al sujeto tanto más activamente cuanto que la revelación vuelve a poner en juego el equilibrio de su persona. Al perturbar ese equilibrio, el psicoanalista tiene conciencia del hecho de que no actúa como un práctico de laboratorio, sino que es y se convierte cada vez más —sin que el sujeto tenga una clara conciencia de ello— en uno de los personajes, y el más temible por el momento, de la dramática de su paciente. Se ha reprochado mucho a nuestra concepción del inconsciente su aspecto antropomórfico. No se trata sólo de los efectos de una vulgarización abusiva. Como lo hemos demostrado, cualquiera que sea el determinismo de su organización, el pasado vivido adquiere en cada momento una significación humana y dramática que es eficiente en sí misma. Es al intervenir sobre estas significaciones, al develarlas por supuesto, pero también al desempeñar un papel preciso en una experiencia emocional correctiva real, como pueden modificarse las posiciones de un enfermo. Nunca insistiríamos demasiado en la importancia de esta intervención sobre el valor de las experiencias vividas nuevas. Porque el psicoanalista no hace el juego que su enfermo desea inconscientemente, porque en eso se diferencia de los personajes habituales

que reaccionan a las sollicitaciones del paciente, la transferencia no es una simple repetición del pasado sino que es también una superación que aporta a la larga al enfermo suficientes satisfacciones y seguridad para que la toma de conciencia —por la verbalización— de esa red de significaciones resulte posible. Pero esa dramática tiene siempre una dimensión central que representa, nos parece, la dificultad principal de la evolución del hombre. Como es prematuro, porque da demasiado pronto a la percepción de una forma individualizada y reconocida como tal un valor que supera su significación biológica y la convierte en una fuente permanente de placer, el amor maternal va a ser el origen de esas increíbles complicaciones que Freud fue el primero en describir. Esta fidelidad prohibida va a perturbar su vida sexual, siendo a la vez uno de los agentes más eficientes de la organización de su vida social. La sexualidad, a través de sus transformaciones, nos aparece como el elemento inconsciente que viene a estimular y a perturbar todo, lo que no significa por supuesto que todo sea sexualidad. Colorea las sucesivas situaciones vividas; determina en el hombre sus acciones más elevadas así como sus trabas y sus temores menos confesables. Poco nos importa que no sea una motivación vital —como lo hace notar H. Pieron [27]— ya que, precisamente, lo característico del hombre es estar animado por una locura que lo impulsa a preferir tareas biológicamente inútiles pero que le dan satisfacciones en un campo que le es propio.

REFERENCIAS

- [1] Ajuriaguerra, J. de, Diatkine, R. y García Badaracco, J., "Psychoanalyse et neurobiologie", en Nacht, S., *La psychanalyse d'aujourd'hui*, PUF, París, 1956, 2 vols., 437-98. [*El psicoanálisis, hoy*, L. Miracle ed., Barcelona, 1959.]
- [2] Breuer, J., y Freud, S., *Studien über Hysterie*, Deuticke, Viena, 1922. [*La histeria*, B.N., I, 25-130.]
- [3] Dell, P., y Lairy, G.C., "Bases physiologiques pour l'étude des motivations", en *La motivation* (núm. 27 de esta bibliografía).
- [4] Diatkine, R., "La notion de régression", en *Evolution psychiatrique*, III, 1957, 405-25.
- [5] Diatkine, R., "Intervention dans la discussion sur le rapport de R. de Saussure: métapsychologie du plaisir", en *Revue française de psychanalyse*, XXIII, 5, 1959, 563-66.
- [6] Eziel, H., "The scientific Testing of Psychoanalytic Findings and Theory", en *British J. of Medical Psychology*, XXIV, 1, 1951, 30-14.
- [6 bis] Ey, H., estudio núm 27, "Structure et déstructuration de la conscience", en *Etudes psychiatriques*, III, Desclée De Brouwer, París, 1954.
- [7] Freud, S., *La naissance de la psychanalyse*, cartas a W. Fliess, notas y planes (1887-1902). Publicado por M. Bonaparte, A. Freud y E. Kris; trad. de A. Berman, PUF, París, 1956. [*Los orígenes del psicoanálisis*, S.R., XXI, *passim*; B.N., III, 585-68.]
- [8] Freud, S., *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig-Viena, 1900. [*La interpretación de los sueños*, B.N., I, 231-584.]
- [9] Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, Leipzig-Viena, 1905, en *Gesammelte Schriften*, V, 3-119. [*Una teoría sexual*, B.N., I, 771-823.]
- [10] Freud, S., *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, 1905, en *Gesammelte Schriften*, VIII, 3-126. [*Análisis fragmentario de una histeria*, B.N., II, 605-58.]
- [11] Freud, S., *Über "wilde" Psychoanalyse*, 1910, en *Gesammelte Schriften*, VI, 37-44. [*El psicoanálisis "silvestre"*, B.N., II, 407-10.]
- [12] Freud, S., *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, 1914, en *Gesammelte Schriften*, VI, 109-19. [*Recuerdo, repetición y elaboración*, B.N., II, 151-391.]

- [13] Freud, S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916, en *Gesammelte Schriften*, VII. [Introducción al psicoanálisis, B.N., II, 151-391.]
- [14] Freud, S., *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*, 1917, en *Gesammelte Schriften*, V, 520-34. [Metapsicología, B.N., I, 1031-2.]
- [15] Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, en *Gesammelte Schriften*, VI, 191-257. [Más allá del principio del placer, B.N., I, 1097-125.]
- [16] Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, en *Gesammelte Schriften*, VI, 261-349. [Psicología de las masas, B.N., I, 1127-865.]
- [17] Freud, S., *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, en *Gesammelte Schriften*, VIII, 439-567. [Historia de una neurosis infantil, B.N., II, 785-841.]
- [18] Freud, S., *Selbstdarstellung*, 1925, en *Gesammelte Schriften*, IX, 119-182. [Autobiografía, B.N., II, 1013-42.]
- [19] Freud, S., *Abriss der Psychoanalyse*, 1938, en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1940, 25, 5-67. [Compendio del psicoanálisis, S.R., XXI, 69-136; B.N., III, 392-447.]
- [19 bis] Freud, S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)*, 1901, en *Gesammelte Schriften*, IV, 3-310. [Psicopatología de la vida cotidiana, B.N., I, 629-769.]
- [20] Goldstein, Kl., *La structure de l'organisme*, traducido por E. Burckhardt y J. Kurtz, Gallimard, París, 1951.
- [21] Jaspers, K., *Wesen der Psychotherapie*, Piper, Munich, 1955. Traducido al francés por Hélène Naef: *De la psychothérapie – Etude critique*, PUF, París, 1956.
- [22] Klein, M., "A Contribution to the Theory of Anxiety and Guilt", en *Int. J. of Psychoanalysis*, XXIX, 2, 1948.
- [23] Lagache, D., "Le problème du transfert", en *Revue française de psychanalyse*, XVI, 1-2, 1952, 5-122.
- [24] Lébovici, S., Diatkine, R., "Etude des fantasmes chez l'enfant", en *Revue française de psychanalyse*, XVIII, 1, 1954, 108-155.
- [25] Lébovici, S., Ajuriaguerra, J. de, Diatkine, R., "A propos de l'observation chez le jeune enfant", en *Psychiatrie de l'enfant*, I, 2, PUF, París, 1958.
- [26] Lébovici, S., "La relation objectale chez l'enfant", en *Psychiatrie de l'enfant*, III, 1, PUF, París, 1958).
- [27] *La motivation* (Simposio de la Asociación de Psicología Científica de Lengua Francesa, Florencia, 1958), PUF, París, 1959.
- [28] Nacht, S., "Instinct de mort el instinct de vie", en *Revue française de psychanalyse*, XXII, 3, 1956, 405-416.
- [29] Nacht, S., "Sur la technique du début de la cure psychanalytique", en *Revue française de psychanalyse*, XXIV, 1, 1960, 5-18.
- [30] Pasche, F., "Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne", en *Revue française de psychanalyse*, XXV, 1, 1960, 55-88.
- [31] Politzer, G., *Critique des fondements de la psychologie*. [Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis, ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1966.]
- [32] Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960. [Crítica de la razón dialéctica, Losada, Buenos Aires, 1963.]
- [33] Spitz, R.A., *La première année de la vie de l'enfant. Genèse des premières relations objectales*, PUF, París, 1958. [El primer año de vida del niño, Aguilar, Madrid, 1964.]
- [34] Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", en *Int. J. of Psychoanalysis*, XXXIV, 2, 1954, 89-97.

Al dirigirnos a la asamblea reunida en Bonneval para presentar la primera de las ponencias inscritas en el programa, pero también para abordar más especialmente el estudio de las pulsiones y su articulación con la teoría del inconsciente, queremos interrogarnos primero acerca de una preocupación que parece desprenderse de las “notas sobre el inconsciente” que los señores Lébovici y Diatkine proponen a nuestro estudio. ¿Cuáles son, en el estado actual de las cosas, la apertura de espíritu y la adhesión de los no analistas aquí presentes a la doctrina freudiana? Siempre es una cuestión capital el saber a quién se dirige uno, de qué manera va a ser escuchado. Nadie mejor que un analista para cobrar conciencia de las resistencias y las sorderas inherentes a todo diálogo. Sin duda subsisten oposiciones al análisis —para el progreso mismo de la discusión—, pero ¿es tan necesario, para los que están aquí, presentar a Freud sólo como el continuador de aquellos que evocaron antes que él la noción del inconsciente, reducir su mérito de “haber disminuido el campo de lo incomprendible en psicopatología y en psicología” y recordar que “insistió en llamar sexuales” las pulsiones que fundan la organización del inconsciente?

En realidad, las ideas de Freud no pueden ser presentadas ya como nuevas ni subversivas. Los textos del maestro han sido leídos, sus tesis esenciales son conocidas y aun admitidas con bastante generalidad por aquellos que le niegan eventualmente a la cura analítica una verdadera eficacia, o a la teoría una coherencia irrefutable. La cuestión parece residir más bien en extraer, de la oscuridad o la insuficiencia de ciertos textos y de las discusiones que han surgido entre las escuelas que se dicen herederas de Freud, los puntos de elaboración teórica que siguen constituyendo un problema. Al insistir por una parte, desde la introducción, en la naturaleza inicial de las pulsiones y, por otra, en la teoría psicoanalítica del Yo, que se presenta “como una organización del inconsciente” que “se estructura progresivamente a partir de las catexis pulsionales sobre un objeto”, los autores nos muestran la orientación de su investigación. Si recuerdan que la teoría de la libido nos lleva, con las etapas de la sexualidad infantil, a los fundamentos biológicos de la vida instintiva, lo hacen para evocar mejor los principios mismos de una acción terapéutica que pone el acento menos sobre la interpretación de los contenidos que sobre las modificaciones estructurales que deben obtenerse en el Yo, actuando sobre la dinámica y la economía de las pulsiones.

¿Se desprende así de la rápida revisión del conjunto de la elaboración freudiana un interés predominante por las concepciones surgidas de la segunda tópic y, en particular, la teoría del Yo concebida como sistema homeostático entre el Ello y la realidad exterior? Es en esta etapa del pensamiento freudiano donde encontramos el Ello definido como “depósito de pulsiones”, pero también es en esta etapa donde nos topamos con dificultades para dar con las definiciones tan precisas y originales que fundaban en la

metapsicología y los textos anteriores los conceptos de inconsciente y de pulsión. La primera y la segunda tónica no se confunden. Su creación no responde ni a las mismas preocupaciones ni a las mismas perspectivas. Y no es seguro que lo que especifica el registro propio del análisis salga siempre intacto de los trabajos sobre la psicología del Yo que han seguido a los últimos desarrollos freudianos. Nosotros creemos que éstos no adquieren su verdadero sentido y su importancia más que al ser concebidos como las últimas profundizaciones de una meditación que da por adquirida y no minimiza en nada los trabajos anteriores. A este respecto, subrayar el carácter “anecdótico” de los ejemplos dados a veces para poner en evidencia el lenguaje del inconsciente es tender más bien a desconocer la concepción freudiana que a darle la profundidad que tiene. En ese nivel, el de los sueños, los actos fallidos, los síntomas en su textura y en su texto, hay que recordar que “hablan” y que cualesquiera que sean la naturaleza y la fuerza de la pulsión que sostiene el proceso, éste se nos presenta en la forma de un mensaje que hay que articular en todas sus implicaciones. Es quizá por no haber insistido lo suficiente en las estructuras de lenguaje que fundan el inconsciente freudiano por lo que los autores parecen entrar en dificultades cuando se trata de que expliquen la articulación entre lo biológico y lo psicológico, esa encrucijada en la que, por lo demás, insisten tanto.

Para sostener su demostración, introducen una noción capital que es la del *fantasma inconsciente*. Lo que el texto evoca en primer lugar es ese momento en que se advierte, en el niño pequeño, “el desplazamiento de la actividad de los instintos de carácter estrictamente biológico hacia reacciones desencadenadas por la percepción de formas sin utilidad biológica inmediata”; es esto lo que “constituye la primera aparición de la actividad de la libido y de la relación de objeto”. Si el movimiento hacia los alimentos y el movimiento hacia la madre “son de la misma naturaleza”, existe sin embargo, se nos dice, una heterogeneidad estructural. Pero ¿cómo definirla?, nos preguntaremos. En las perspectivas de la relación de objeto, insistir en el primer desplazamiento, utilizar cuando se necesite la noción de objeto transicional, tal como ha sido propuesta muy juiciosamente por Winnicott, no nos explica ciertos hechos. ¿Qué son esos “presignos que pueden convertirse a su vez en fuente de satisfacciones”? En este nuevo valor se advierte “el punto de partida del simbolismo” —se escribe—, y “entre los signos precursores de satisfacción del deseo, el lenguaje adquiere todo su valor en esta época; primero lenguaje percibido, después lenguaje realizado, que permite al niño expresar más claramente su deseo y dar una forma más negociable a sus deseos alucinados”.

Pero ¿qué es un deseo antes de la constitución de todo lenguaje si no una simple necesidad y, puesto que hay desplazamiento, no hay acaso estructura de lenguaje? En realidad, conviene llegar a un acuerdo en este nivel acerca de lo que se entiende por lenguaje. Las pocas proposiciones que se nos hacen en el texto resucitan a este respecto una concepción esencialmente nominalista. No distinguen entre lenguaje y habla y esto es, sin embargo, fundamental. Es en efecto, en nuestra opinión, un problema estéril el de acentuar el carácter no verbal del fantasma para intentar referirlo, secundariamente, al lenguaje adulto. El estudio muy interesante de Suzan Isaacs sobre el fantasma inconsciente puede ayudarnos, en este terreno, a situar mejor las cosas. De la manera más metódica, nos muestra la actividad de los fantasmas como paralela a las pulsiones de las que surgen. Expresión mental del instinto, medio de defensa contra la ansiedad, medio de

control y de inhibición de las necesidades, expresión de los deseos de restauración, esos fantasmas, por estar en relación con la catexis de ciertas zonas corporales, sitúan la prehistoria del lenguaje en el establecimiento de *significaciones* arcaicas que utilizan para su textura imágenes plásticas y sensaciones. En el límite, S. Isaacs hace coincidir el fantasma inconsciente con el representante representativo de la pulsión en el proceso primario. En cualquier nivel que se tomen las cosas —y dejando momentáneamente de lado la cuestión de lo verbal— encontramos con esta noción de *Vorstellung* [representación], tema mismo de la represión primaria por contracatexis, los mecanismos de condensación y desplazamiento —metáfora y metonimia—, en otras palabras, todo lo que no separa las experiencias del niño, desde los primeros meses, de los procesos de estructuración de un lenguaje.

Todo esto para decir que el fantasma más elemental de incorporación oral, suponiendo que no implique ningún componente auditivo, ningún proyecto de fonematización, lo que es dudoso, implica ya en la creación de la imagen la sucesión diacrónica que trae consigo todo desplazamiento. Es inseparable, pues, de una temporalización y esbozo de dialéctica racional. ¿Puede de ahí decirse que el lenguaje (entendamos la palabra) “se convierte en un elemento tranquilizador al obligar al niño a dar una forma según el modelo verbal a ese innominable que le asusta”? Esto equivale sencillamente a colocar el registro verbal en un plano que le sería radicalmente heterogéneo y que sería el de lo imaginario en el estado puro, en relación con las categorías del “lenguaje adulto”.

Esto nos lleva a interrogarnos, además, sobre el uso que se hace aquí de la noción de miedo. Nos parece que un niño puede tener miedo en la medida en que las cosas tienen ya un sentido para él; lo innominable sólo puede crear angustia en el fracaso mismo de una tentativa de simbolización. El miedo que se deriva —y es un hecho patente en las fobias— no es sino una medida de defensa contra la angustia, como es bien sabido desde el caso del pequeño Hans. En lo que respecta a la cuestión del cuerpo mutilado, ¿en qué momento se produce el miedo? Creemos que es después del desarrollo lúdico de los fantasmas, cuando, en las imágenes que dibuja o modifica, el niño ha encontrado la vía de la simbolización y el dominio de elementos significativos en el manejo sádico que es su modo de expresión. En esta perspectiva adquieren todo su sentido, en nuestra opinión, las proposiciones de Mélanie Klein:¹ “El sadismo en su punto culminante, y la pulsión *epistemofílica* que aparece al mismo tiempo que el sadismo, tienen por objeto el cuerpo de la madre y su contenido imaginario.” ¿Qué quiere decir esto si no que son elementos de significación, representaciones significantes promovidas por el niño para estructurar su mundo, un mundo que tiende desde muy pronto a triangularizarse, a “edipizarse”. . . en la búsqueda del objeto parcial que prefigura la búsqueda del falo? *El sadismo en este nivel es, en nuestra opinión, el protocolo imaginario del proceso mismo de la simbolización.* En otros términos, es lo que dice Mélanie Klein cuando asegura que “la realidad primitiva del niño es totalmente fantasmática” y que es la realización de la etapa de los fantasmas sádicos (y epistemofílicos) la que condiciona la relación posterior con el mundo. En otras palabras, la estructuración simbólica precede y condiciona todo acceso a la realidad exterior.

1. M. Klein, *L'importance de la formation du symbole dans le développement du Moi*, traducción de M. Spira, en *La psychanalyse*, t. II, 269. [*La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del Yo*, en *Contribuciones al psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1964.]

Ir más lejos ahora justificaría, por una parte, una exposición sobre la estructuración del lenguaje, y para ello sólo podríamos remitir al texto de J. Laplanche y de S. Leclaire, en la medida en que está dedicado a esta cuestión. Sería reexplorar, por otra parte, la teoría de los instintos, que hay que hacer y rehacer constantemente, según el propio Freud. Nos contentaremos, por nuestra parte, con algunas consideraciones sobre las pulsiones, para traer a colación todo el problema del dualismo, las perspectivas llamadas económicas y el enigma de la pulsión de muerte.

De una manera general, las pulsiones son reconocidas en su existencia para testimoniar, a nivel clínico, el surgimiento sintomático de las formaciones del inconsciente; se postulan en el nivel teórico para explicar la constitución de ese inconsciente; son utilizadas en el nivel técnico para subrayar la dinámica y la economía conflictiva de las organizaciones neuróticas, en los síntomas y el desarrollo del tratamiento. Si se desea hacer más precisiones, comienzan las dificultades. En la obra de Freud se deben, como se sabe, a la oscuridad y la complejidad de ciertos textos fundamentales, a las modificaciones sucesivas que hacen rebotar a la investigación, a los registros no susceptibles de superposición en los que, por la conveniencia de tal o cual especulación u observación, se hace uso del concepto de pulsión. En los trabajos posfreudianos las cosas se complican, ya que hay que tener en cuenta, además, las selecciones inevitables que cada quien opera para acentuar tal o cual aspecto de la doctrina freudiana.

Fuente, fuerza, fin, objeto de las pulsiones: estas proposiciones siempre fundamentales facilitan, por ejemplo, las definiciones parciales. Así, la pulsión se vincula naturalmente a la etología cuando se trata de mostrar su naturaleza y su fin. Se relaciona con la neurobiología cuando se trata de situar sus fuentes y su aparato orgánico. Se remite a la fisicoquímica cuantitativa cuando se trata de tomar en cuenta su fuerza. Asume el vocabulario de cierto psicologismo cuando se trata de delinear su objeto. Se relaciona con la filosofía cuando se trata de evocar a Eros y Tanatos. Al comprobar la multiplicidad de las referencias, hay que decir que primero se siente la tentación de escoger la propia. Y es lo que nos gustaría evitar, ya que a nuestro parecer lo que especifica el concepto de pulsión en su originalidad fundamental es la necesidad en que se está de reunir todas las referencias precipitadas para dar toda su significación a ese *Trieb* intraducible, al que no puede dársele sino un neologismo, una palabra sin historia y sin plurivocidad. No basta, por ejemplo, con declarar que la palabra instinto no traduce el término *Trieb* para dejar olvidadas las referencias etológicas que pueden subrayarnos, en cierto nivel y por el ejemplo de las formas de conducta animales de ostentación, la naturaleza imaginaria de las adaptaciones pulsionales.

Lo que hay que decir además es que, en el nivel humano, todo lo imaginario es inseparable de su significación y que esta significación se confunde con la aparición del lenguaje. La referencia al instinto tiene, pues, interés en definir la utilidad, pero también en la insuficiencia, del recurso al modelo etológico; así se puede rechazar toda asimilación de la pulsión a su fuente orgánica y de la economía de las pulsiones a una biología del instinto. Esta fuente orgánica nos resulta útil, en efecto, para subrayar que las estructuras del funcionamiento psíquico reproducen, en su nivel, los esquemas funcionales de aparatos somáticos identificados y aislados y, por tanto, reconocidos por el otro, es decir, ya

inseparables de una simbolización. No es, entonces, a un cuerpo *real* al que hemos de referirnos en esta perspectiva, así como tampoco a un problema dualista de la articulación entre soma y psique, sino a la metáfora que podría escribirse:

$$\frac{S'}{S} \quad ^2$$

Para dar un ejemplo, sirviéndonos de la etapa oral, podríamos proponer

$$\frac{S'}{S} \begin{array}{l} \text{introyección de una imagen} \\ \text{absorción de alimento} \end{array}$$

para reducir a fórmula no la *realidad*, sino un modo de conceptualización del desarrollo psíquico a partir de la hipótesis de la prematuración, es decir, de la *erotización* de los aparatos de la vida de relación del niño. Lo que se crea es, en realidad, una doble red de significantes con el fin de fundar una combinación, la que permite explicar, a partir del principio del placer, tanto el progreso psíquico, como las fijaciones de la libido, la variabilidad de los objetos, los desplazamientos y las condensaciones, así como permite explicar la transformación de las pulsiones en las permutaciones espontáneas o sistemáticas de los significantes en cuestión.³ Si insistimos por consiguiente en el hecho de que una pulsión no tiene sentido ni existencia propia más que en su enlace con un representante representativo, que en sí misma no es ni consciente ni inconsciente, ni susceptible de ser aprehendida en su esencia, ni reprimible, llegamos simplemente a datos freudianos fundamentales que jamás fueron repudiados por su autor y que siguen siendo necesarios para la definición del inconsciente. El estudio de J. Laplanche y de S. Leclaire es por demás explícito sobre este punto para que insistamos más sobre ello.

Tenemos que abordar también otro problema inseparable, en Freud, de la noción de pulsión y muy difícil de manejar, esto es, *la referencia constante a lo cuantitativo*. En el nivel de la elaboración exclusivamente teórica podría no ser un problema tan complejo. Cuando por ejemplo, al principio del *Proyecto*, Freud anuncia que va a tratar “de hacer introducir a la psicología en el marco de las ciencias naturales, es decir, de representar los procesos psíquicos como los estados cuantitativamente determinados de partículas materiales distinguibles, con el fin de hacerlos evidentes e indudables”, se comprende muy bien que se construye allí el modelo, el aparato psíquico necesario para el desarrollo de su elaboración y para la coherencia de un sistema. Pero la ambigüedad no puede ser negada cuando, en el curso de sus desarrollos, sucede que habla naturalmente de cantidad de energía catéctica o de inversión, lo mismo que de cantidad de libido, sin que se sepa si hay que encerrar estas expresiones entre comillas. Es interesante preguntarse a qué necesidad responde, en Freud, el uso en todos los niveles del concepto de cantidad. Para

2. Véase el trabajo de J. Laplanche y S. Leclaire.

3. Releer a este respecto el texto de Freud, *Les transformations des pulsions, particulièrement dans l'érotisme anal*, en *Rev. française de psychanalyse*, 1928, núm. 4, 609. [Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal, B.N., I, 999-1003.]

hacerlo, no evitemos la ingenuidad de una advertencia liminar: de un extremo a otro del libro, e incluso a partir de las observaciones iniciales, es lo sexual, la libido, el deseo, el Eros, el que está en el corazón del problema, siendo el resorte esencial de todas las neurosis y de todos los tratamientos. Se convendrá en que esta intuición fundamental de Freud, inseparable de su primer enfoque del inconsciente, no es de las que resulta fácil transmitir en lenguaje científico.

Para volver al término de pulsión, es indudable que se trata antes que nada de la pulsión sexual. Y en este plano lo que hay que traducir, captar, cercar no es el comportamiento instintivo trazado por el behaviorista, no es la hormona aislada por el químico, es ni más ni menos que el movimiento de la concupiscencia, lo vivido de la ocasión y de la hierba tierna, el deseo. ¿Cómo hacer del misterio provocador de Eros el objeto de una ciencia? ¿Cómo inventar los elementos de un saber, de un tener conocimiento en ese *topos* del inconsciente que es el de la Aporía, madre mítica y platónica de Eros? Tal es el problema al que se enfrenta Freud, sin temor al escándalo pero sin concederse nada y dependiendo como lo está de sus propias resistencias. ¿Entonces...? Si la pulsión no puede ser definida fuera de su enlace con un representante representativo, ¿qué *Vorstellung* elegir para relacionar el *Trieb* con algo manejable en todos los casos y en todos los terrenos? Nos parece que el único "representante" que pueda expresar el fenómeno subjetivo de las pulsiones sin particularizarlo, que pueda neutralizarlo, deserotizarlo sin matar su movimiento, es el de la cantidad de energía. He aquí un concepto indispensable para la teorización, lo que no significa que sea utilizable en el nivel del tratamiento en la relación terapéutica. Observemos que en el *Proyecto* y en las cartas que comentan su elaboración se advierte el embarazo de Freud cuando se ve obligado a pasar de la cantidad a la calidad para definir la función de un sistema de neuronas.⁴

En una referencia más hegeliana que freudiana es en donde nos sentiremos tentados a proponer una inversión de los términos para indicar que, en nuestra opinión, *la cantidad debe ser entendida como calidad*: como precisión primera e inmediata de la pulsión⁵.

Ahora podemos avanzar y ver cómo se inserta el concepto de pulsión en todo lo que se refiere en psicoanálisis al punto de vista económico. A este respecto una primera observación nos llevará a denunciar la confusión frecuente entre energía y economía pulsional. El concepto de energía, si nos remite a lo cuantitativo, nos remite igualmente a la noción de transformación, de desplazamiento que, a partir del principio de constancia, le es absolutamente necesaria a Freud para explicar toda la cinética, todas las permutaciones, condensaciones y desplazamientos que constituyen la vida del inconsciente. El concepto de energía es elegido también, notablemente, para objetivar sin deformar o sin particularizar todo aquello de lo que debe dar testimonio el psicoanalista observador si quiere explicar, en el nivel conceptual, lo que ocurre, dinámicamente, en el nivel rela-

4. Cf. cartas a Fliess, núms. 36 y 52, *Los orígenes del psicoanálisis*, S.R., XXII, 167-8 y 207-15; B.N., III 706-7 y 740-7.

5. El tipo de cantidad pulsional del que se habla es en efecto esa cantidad indefinida, sólo perceptible en sus variaciones y fuera de toda medición posible. Equivale, en lenguaje hegeliano, a esa precisión indiferente al ser, a ese límite que lo mismo puede no serlo. Ese límite, esa indiferencia del límite para consigo mismo y la de algo para con el límite constituyen la precisión cuantitativa de la cosa. Esa cantidad indefinida equivale así a la supresión de la precisión indiferente, es decir, al restablecimiento de la calidad. [Hegel, *Lógica*.]

cional del diálogo (y antes que nada lo que es *desplazamiento*). Con las referencias lingüísticas tenemos ahora otras connotaciones posibles.

El uso que hace Freud, a todo lo largo de su obra, de la expresión “punto de vista económico” reclama otros comentarios. De una manera general, nos ha parecido —y esto es la evocación de un estudio que hemos desarrollado en otra parte— que la promoción de las referencias económicas es siempre un *último recurso*, cuando el teórico o el clínico tropiezan con un enigma. Esto hace pensar que siempre se tiene la oportunidad de encontrar en ese modo de explicación lo no articulado o lo no satisfactorio de la investigación.

En el plano teórico, nos bastará con remitir al texto de J. Laplanche y de S. Leclaire, para traer a la superficie con estos autores la preocupación de Freud de fortalecer la distinción topológica entre consciente e inconsciente con una diferencia económica (de la que se nos hace ver su lado problemático).

En el plano clínico, el recurso al punto de vista económico se abre a otros horizontes. Es también en su práctica donde Freud afronta “la fuerza de las pulsiones” como un problema inevitable y, por último, como el mayor obstáculo para el progreso terapéutico. No se trata ya de que recurra a un modelo que facilite la especulación, sino de la apreciación de los límites de lo analizable y de los factores de fracaso del tratamiento. Perplejidad ante una traumatofilia, una recaída posanalítica, una reacción terapéutica negativa: en ese momento se le aparece al practicante “el poder invencible del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad”. Volvemos aquí, de la manera más clara, al factor cuantitativo; pero debemos comprobarlo justamente en el registro mismo en que es inasible.

Al interrogarnos sobre la expresión misma e indagar en los diccionarios hemos encontrado problemas que, procedentes de lo doméstico y de lo político, dejan abiertas al capítulo “economía” cuestiones bien aplicables al análisis. Como ciencia, la economía puede quedarse simplemente en el estudio de los fenómenos de intercambio y de distribución de las riquezas para establecer sus leyes; arte de gestión, implica pronto una posición normativa y es la ideología del economista la que está en juego una vez que existe el proyecto de disponer de las diversas partes de un todo con vistas a un fin concebido de antemano. Es también la ideología del analista la que está en juego, ya que se trata en su caso más de curar que de tratar de entender. Nos parece, en particular, que a partir de cierta definición del Yo extraída de la segunda tópica, definición que reclama criterios de adaptación a la realidad y de inversiones pulsionales en referencias cuantitativas y energéticas, definición que reclama también cierta concepción de la transferencia e implica su “manejo”, puede llegar a falsearse su sentido y el resultado del tratamiento; o, cuando menos, puede uno encontrarse en una posición muy incómoda para seguir al paciente en la aventura desconocida en que nos conduce a la búsqueda del Sésamo de su deseo. Si el profesional es un economista, a su arte toca apreciar lo valorizado y lo valorizable en el lenguaje singular de la neurosis, que no es jamás el de la necesidad sino el del deseo inconsciente, que no es nunca susceptible de medirse y no puede domesticar sus irreductibilidades conflictivas en la comodidad de la armonización de las tendencias. Lo que circula en el diálogo, lo que se produce, lo que debe redistribuirse, no son cuantos de energía sino la moneda usada de las palabras que sirven de vehículo a los diamantes

pulidos de los significantes privilegiados por promover. Es este punto de vista el que nos hace pensar que, cuando Freud evoca lo insondable de la fuerza de las pulsiones para explicar su impotencia terapéutica, da testimonio así de lo que se escapa a su teorización, de todo lo que, en ciertos tratamientos, desafía *repetitivamente* las tentativas de rearticulación simbólica. Esto puede conducirnos a nuestra segunda observación concerniente al dualismo de las pulsiones.

Cuando Freud hace referencia al problema económico en el registro clínico no se trata únicamente de la pulsión sexual, sino también del “otro”, o sea, en definitiva, de la pulsión de muerte. (En cuanto a la libido, se hablaría cuando más de la solidez de una fijación.) Ello no quiere decir —los textos dan fe de ello— que se trate en alguna ocasión de una “cantidad” de pulsión de muerte. En realidad, todo movimiento enlazado por Freud a la intervención de la otra pulsión toma siempre definitivamente su energía de la libido. Esto no impide que la teoría en su totalidad se refiera al principio de un dualismo de las pulsiones. Antes del instinto de muerte, hay en Freud las pulsiones de conservación del Yo. No hay jamás un monismo de las pulsiones. ¿Qué sucede, pues, con el sistema antagonico, una vez que nos conduce *más allá del principio del placer*, es decir, más allá del sistema en que la pulsión llamada agresiva no puede encontrarse a su vez motivada ya por la búsqueda de una satisfacción? Si partimos del sistema cuantitativo, esto resulta difícilmente concebible. El instinto de muerte, como principio de catabolismo, como aspiración al Nirvana, a la reducción de las tensiones o a lo inorgánico, no puede insertarse lógicamente más que en un modelo económico. Pero si sólo vemos en estas formulaciones una metáfora, como acabamos de plantearlo, resulta quizá más fácil tratar la pulsión de muerte sin encerrarse primero en esquemas neurobiológicos. Observaremos aquí que si es posible definir la pulsión libidinosa con las solas referencias de una psicología de tipo relación de objeto, por el contrario, cuando se quiere dar su coherencia al principio de dualismo de las pulsiones, sólo puede lograrse en el lenguaje de una interpsicología que dé su importancia esencial a la noción del Otro y que articule en diversos niveles y en diversos registros las leyes de la relación llamada intersubjetiva y de la simbolización.

Hemos llegado así a una encrucijada en la que tenemos que precisar nuestra orientación antes de partir un poco a la aventura o, al menos, en terrenos no cercados por las definiciones de la primera metapsicología (que basta para delimitar la noción de pulsión libidinal). Prácticamente, nos preguntaremos primero en qué medida el principio del dualismo pulsional nos permite comprender mejor la formación del inconsciente. Nos hemos apoyado en el trabajo de J. Laplanche y S. Leclaire para llegar, con ellos, al problema de la represión primaria, es decir, a ese momento mítico y original tal como es postulado a partir de la represión secundaria, con el fin de explicar el primer enlace pulsional. Esta represión primaria nos conduce al problema mismo de la simbolización. El *fort-da* es, una vez más, el ejemplo privilegiado, aquel que nos muestra en su simplicidad en qué sentido es negatividad la esencia del lenguaje. ¿Se encuentra esta negatividad en el principio de la pulsión de muerte? Tal será nuestra primera interrogación. El sueño: “Felipe, tengo sed”, que ofrece a sus interpretadores la ocasión de un análisis tan rico y riguroso, puede ser un ejemplo que servirá mejor que otros a nuestro propósito y que se refiere a lo que Freud llama, en principio, la pulsión de conservación del Yo. Al referirnos a los últimos términos del análisis del sueño, nos sentiremos tentados a dar toda su

importancia a esta ambigüedad, anotada entre nominativo y vocativo. “Felipe, tengo sed”, en vocativo, crea el sentido del deseo de Felipe; en tanto que Lili, que lo expresa, se refiere a un tercero (deseo del otro). En este registro, lo que se moviliza y promueve en Felipe es el sentido de la pulsión oral. “Felipe, tengo sed”, en nominativo, provoca el fenómeno contrario. La palabra de Lili, que identifica a Felipe con su sed, no puede sino conducir a éste, ya sea a perder su Yo en la sed o a reprimir su sed para constituirse un Yo que es entonces negación de la sed. Lo que nos parece necesario añadir al texto citado, para explicar la represión primaria, es pues el hecho de que la palabra del otro, al nombrar a la vez el deseo y el sujeto, exige la *Spaltung* (escisión) que crea la antinomia radical entre el ser y el tener y, en ese nivel, entre el Yo y la necesidad elevada al mundo del deseo.

Así concebimos el nacimiento del Yo como negación que evita el peligro percibido de enajenación, el día en que el sometido se descubre como identificado y no idéntico al deseo del otro, por la función nominativa de la palabra. El término pulsión de conservación del Yo adquiere entonces todo su sentido y se advierte que no es posible explicar su génesis si no se tienen como referencia implícita las categorías de lo imaginario y lo simbólico, por una parte; y, por otra, la estructura signifiante que sitúa al niño, en un principio, como “falo” de la madre antes de que surja la metáfora paterna que excentra la colusión inicial. En este nivel, es la palabra del otro la que, al denunciar la ausencia de ser del sujeto en su sujeción, exige la instauración del Yo imaginario, así como crea la represión primaria.

Pero ¿basta todo esto a nuestra concepción, si se trata de intentar definir la *pulsión de muerte*? Lo que se esboza por el momento es el esquema de un movimiento de negación, de una paralización, de una *muerte de la pulsión* más que de una pulsión de muerte. Esto no expresa la curva descendiente que trazaría el principio de Nirvana en el retorno a cero del apaciguamiento de las tensiones, así como no expresa el proceso autoagresivo del masoquismo primario.

Al reexaminar entonces el ejemplo elegido para nuestra demostración, observaremos que nos remite a una estructura relacional de tipo oral, es decir, a un modelo que deja de lado ciertos elementos constitutivos del campo del deseo. Necesitamos *por lo menos* las coordenadas de la relación de tipo anal para plantear los términos de un estudio satisfactorio, y subrayaremos en particular la necesidad del uso de la noción de *objeto parcial* para fundar toda la dialéctica de la separación, del “corte”, o “ruptura” de la deficiencia y de la agresividad, en relación con un primer “otro”. Pero, en el punto en que estamos, los problemas en suspenso no se plantean tanto a partir de la teoría como a partir de la clínica. Todos podremos encontrar profundo testimonio de esto en las perplejidades terapéuticas de Freud, tal como se expresan en un texto como “análisis terminable y análisis interminable”. Todos encontraremos el eco de ello, igualmente, en las dificultades en que nos encontramos ahora y, cuando se trata de que expresemos procesos psicósomáticos, de que manejemos los trastornos de la sexualidad femenina, de que hagamos extensivas las indicaciones del análisis a esos múltiples casos-límite en que con toda seguridad se va a tropezar con una reacción terapéutica negativa. Y pensamos en la estructura hipocondriaca, en las depresiones neuróticas graves —sobre todo en las de la

mujer—; en una palabra, en aquellos casos en que el ejemplo se inscribe en filigrana en las afirmaciones que Freud desarrolla en el texto citado. Indudablemente que no sin razón se trata de casos en los que está en juego el cuerpo en su condición y sus manifestaciones sintomáticas. (Recordemos el ejemplo de la mujer histeroatomizada y las alusiones al hombre de los lobos.⁶ Tampoco es sin razón el que, si Freud termina con el enigma biológico del “gran misterio de la sexualidad”, sea justamente después de haber subrayado el tema del rechazo de la femineidad en el hombre —rechazo de la femineidad que no es angustia de castración sino rechazo de esta posición de pasividad receptiva, que borraría el lugar del sujeto en el reconocimiento y la aceptación del don que le viene del otro. De lo que se nos habla así es, pues, de la inaccesibilidad terapéutica, de esos casos en que todos los significantes movilizados tienden a delimitar lo inefable de una *apertura*. Es un hecho muy significativo el que tantos trabajos actuales nos remitan a ese algo fundamental que connota la apertura, la ausencia, la cesura, la deficiencia, el vacío, etc. En la etapa de nuestro razonamiento en que nos encontramos, esta apertura puede situar la interioridad del ser, para circunscribirlo a los contornos de una laguna, de una vacuola, de un pozo donde se pierde la verdad en la promesa de su nacimiento. Esto, para volver a las coordenadas clínicas, encuentra su mejor ejemplo en el problema que nos plantea lo informalizable del destino de la libido cuando, más allá de los poemas de la voluptuosidad, se esconde en el secreto desrealizante del orgasmo femenino.⁷

Pero esto puede orientarnos igualmente sobre el *fantasma perverso*; así puede decirse que, en la pareja imaginaria que forma con el otro, el masoquista establece la relación de su ser con el deseo, como la relación de la ausencia erótica que lo señala con el flagelo fálico, que conforma esta falta como corte. Este corte nos remite de nuevo al cuerpo, no ya como fálico o falóforo sino, a la inversa, como “cernido y concernido” por el significativo fálico del deseo, en sus soluciones de continuidad, en sus brechas que se abren a profundidades no simbolizadas —y con esto tocamos la problemática de lo femenino. La apertura es la que remite a la cuestión del deseo, enajenado en el otro imaginario, a la vez para tratar de favorecer la castración simbólica de donde nace el deseo que para fracasar en parte, al no poder dar origen al “gran otro” de la estructura perversa que prefigura, al anularla, la relación castrante. Es aquí donde cabe explicar el movimiento repetitivo del fantasma masoquista, donde cabe evocar ese impulso epistemofílico del que nos habla Mélanie Klein. Puede así justificarse clínicamente el desencadenamiento de la necesidad de repetición para encontrar de nuevo la inseparabilidad del proceso de simbolización y del surgimiento de pulsión de muerte. Mas ¿puede ser aislado ese desencadenamiento de las terminaciones eróticas que prevalecen en esos complejos clínicos? No lo creemos así al recordar la afirmación de Freud según la cual “la autodestrucción no puede efectuarse sin satisfacción libidinal”.⁸ No estamos, pues, más allá del principio del placer, sino en el corazón mismo del problema sexual con sus paradojas. Cuando más lo que

6. *Analyse terminée et analyse interminable*, en *Rev. française de psychanalyse*, 1939. [Análisis terminable e interminable, S.R., XXI, 315-51; B.N., III, 540-72.]

7. Ponencia de François Dolto y ponencia de S. Granoff y F. Perrier sobre la sexualidad femenina en el Congreso de Amsterdam. *La psychanalyse*, PUF, núm. 7.

8. *Problème économique du masochisme*, en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, 1928. [El problema económico del masoquismo, B.N., I, 1036-43.]

podemos hacer es observar —o más bien esbozar la idea— que, en ese nivel, es al Otro y a la relación del Otro con el falo a lo que se refiere el sujeto. La situación es, pues, triangular y por eso se puede y debe expresarse en términos de *castración* (de castración del otro, por lo demás).

Quizá la cuestión parezca más simple en sus coordenadas si volvemos ahora al esquema anal con el vocabulario que expresa su problemática. En este contexto de una relación dual nos resulta posible anticipar que el objeto parcial pregenital, en tanto que funda la relación con el otro, es o bien aquello que está investido por la libido o, al contrario, lo que no lo está. Si no está erotizado, valorizado para una posible economía de los intercambios, es el continente (y no el contenido) lo que va a requerir aquí de una imposible inversión. Ese continente es el otro; y si ese otro, materno y oral en su apetencia, es silencio más que motivo de palabra, resulta la angustia de muerte para el sujeto que debe dar a la “apertura” ese pedazo de sí mismo, ese objeto parcial con cuyo no-sentido puede identificarse. La falta de deseo de la madre para con el objeto parcial, regalo del hijo, explicaría aquí la carencia de simbolización. Es el nivel al que podemos situar, en nuestra opinión, uno de los aspectos del determinismo de la melancolía: duelo de la identificación imposible con el objeto parcial valorizado.⁹ Al situar así en el otro materno la ausencia del deseo y por tanto la ausencia de exigencias libidinales, volvemos a buscar la pulsión de muerte en el nivel (y hay varios) donde puede situarse una ausencia de represión primaria, por una no-erotización, una no-participación de la libido en un momento de estructuración relacional. Es decir que no conseguimos superar nuestra hipótesis primera que connotaba la pulsión de muerte al movimiento de negación inseparable de toda simbolización. Un ejemplo más nos confirmará en esta posición: el de la neurosis traumática donde, al no amortiguar la refracción de la angustia la irrupción de lo real, éste abre brecha en las estructuras significantes del sujeto para desencadenar el movimiento repetitivo de evocación del trauma, es decir, lo que da testimonio de una tentativa de simbolización y de erotización de lo real.

Conviene, a este propósito, señalar que nos servimos entonces del término *real* en el sistema de referencia que nos propone J. Lacan. Este es un concepto difícil de asir, ya que tiende a situar ese límite de lo no-significante que es para el hombre espejismo de lo inaccesible, frontera del más allá; esto si se quiere considerar que, desde su nacimiento y en el “entre-dos-muertes” de su vida, habita *en el lenguaje* para no poder escapar más de él. Al decir que al ser así prisionero de las cadenas de los significantes puede tender a evadirlos y a buscar una tierra prometida, un Nirvana que es su intuición de lo real, más allá de la alteridad, y que evoca al mismo tiempo el aniquilamiento pasivizador de sí en la nada de la muerte, intentamos enfocar mejor tanto la especulación freudiana como la clínica. Pero ya, con la referencia clínica, encontramos de nuevo la libido, inseparable de la vida, aun si ésta se pone al servicio de la muerte, del no-deseo y del no-significante. *Es pues la sola teoría la que puede permitirnos aislar una pulsión de muerte no implicada en el Eros.*

Volvamos, pues, a la sustitución metafórica de un significante por otro significante. Crea un “paso de sentido” (así como se dice “paso de tuerca...”, para recoger una

9. . . . salvo en el tránsito al acto del suicidio.

expresión de Jacques Lacan)*; define así una cesura, que en su linearidad es externidad instantánea, que es en su repetición escansión del ritmo; que es en su apertura esencial de la "cosa", siendo ésta metonimia de la nada. En esta perspectiva es la línea divisoria entre S' y S la que puede servirnos de ejemplo para advertir de qué se trata. Que el lenguaje sea en su esencia negatividad debe superponerse al hecho de que el ser es negación del lenguaje. Es testimonio de esa experiencia privilegiada e inasible que sitúa el en-sí del hombre en una carrera asintótica en el eje de los significantes. Si se llega a un acuerdo acerca de esta formulación, podrá entonces concebirse que lo que es acceso a un nivel de estructuración de la libido implica la brecha que impone al sujeto apertura sobre lo real, para movilizar su aptitud a la negación, para promover lo repetitivo de la tentativa de simbolización y su erotización secundaria. Si esta negatividad se confronta con lo no-simbolizable, se llega a esos casos en que el movimiento mismo de la libido se convierte en pasión de lo único real: en que Eros está exclusivamente al servicio de Tanatos. De este modo se habla clínicamente de pulsión de muerte para fijar, quizá para el observador que somos, lo inasible de la cuestión que, en la negación y la repetición, da testimonio de una carencia que no disfraza ninguna metonimia. Lo vacío, cuando no remite a lo pleno, es decir, al objeto signifiante, remite a sí mismo, es decir, a ese mismo indeterminado que es el del ser y el de la nada. Pero ¿para quién hay "pulsión" de muerte? ¿Para el sujeto o para el analista? Pensamos que es desde el lugar en que se encuentra este último, y en relación con el deseo que es suyo de los significantes del otro, como puede percibirse por su relativación misma el movimiento de invaginación de la apertura. Es en la angustia de su impotencia donde el terapeuta asiste a ese desvanecimiento de las imágenes del deseo, como vería abrirse el abismo insondable de un torbellino, aspirándose a sí mismo en su propio centro. La "fuerza" de la pulsión de muerte ¿no es sólo en verdad el llamado de esta dehiscencia para nuestro deseo que se pierde y se agota en ella? ¿No existe la pulsión de muerte sino para el otro?

DISCUSION

Jean Laplanche. Me gustaría hacer algunas observaciones acerca de esta noción de pulsión y de su historia en Freud.

Hay que agradecer al Dr. R. Diatkine el haber recordado a este propósito la diferencia que puede existir entre pulsión e instinto; y creo que yo puedo aportar desde el punto de vista de los textos freudianos una precisión suplementaria. He tenido la curiosidad de buscar la palabra "instinto" en Freud. Creo que se la encuentra en toda su obra sólo dos veces; y cada vez para connotar precisamente, como ha dicho R. Diatkine, un comportamiento preformado, preadaptado a su fin. ¿Quiere ello decir, por lo tanto, que la pulsión es unívoca en Freud? Lo que me gustaría mostrar rápidamente es que no lo es, en ningún momento de su sistema, ni en la evolución de su pensamiento.

Es sabido que hay dos oposiciones, dos dualismos sucesivos en Freud. El primero de

* El autor juega con la anfibología de la expresión "pas", partícula negativa en "il n'ya pas de sens" (= no tiene sentido) y sustantivo en "pas-de-vis" (= paso de tuerca). [T.]

esos dualismos es la oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones de autoconservación. Las pulsiones sexuales son la libido; las pulsiones de autoconservación son lo que él llama pulsiones del Yo (que debe distinguirse, por supuesto, de la libido del Yo). Ya en este nivel, el término pulsión no abarca una significación única, particularmente en cuanto a la relación con el fin y con el objeto. Únicamente para la libido es plenamente válida la teoría freudiana de la pulsión tal como aparece por ejemplo en los *Tres ensayos*. Ustedes saben que Freud distingue la fuente, la perentoriedad, el fin y el objeto de la pulsión. Sólo del lado de la libido se encuentra ese carácter, fundamental según Freud, de la pulsión humana: su indeterminación en cuanto al fin y, sobre todo, en cuanto al objeto. Por el contrario, las pulsiones del Yo, por lo menos en esa etapa de elaboración freudiana, están destinadas a indicar a las pulsiones sexuales la dirección del objeto por aquello que se designa como “apoyo” (*Anlehnung*, traducido algunas veces como “anaclitismo”) de las pulsiones sexuales en las pulsiones del Yo.

¿Qué ocurre ahora con el segundo dualismo: la pulsión de vida y la pulsión de muerte? Yo creo que hay que situarlo en relación con la evolución de la totalidad de la teoría freudiana y, en particular, con la evolución de la tópica. Es el momento de la segunda tópica. Después de esta suerte de pico que representa la *Introducción al narcisismo*, en el momento en que el Yo aparece como correlativo imaginario y unitario del sujeto, el yo tiende a reducirse, de una manera que es indudablemente una retirada, por lo que toca a ese texto sobre el narcisismo, a un puro y simple apéndice adaptativo del sistema psíquico. Es, pues, por esta perspectiva por donde se introduce el nuevo dualismo de las pulsiones. Subrayo, por otra parte, que los términos empleados en ese momento no son libido y pulsión de muerte, sino Eros y pulsión de muerte. ¿Qué significa este cambio terminológico? Pienso que no se trata ya aquí de la misma cosa, que no estamos ya en presencia de pulsiones en el sentido preciso definido en los *Tres ensayos*, o en *Los instintos y sus destinos*, sino de grandes principios generales, como lo demuestra todo el razonamiento de *Más allá del principio del placer*. El que la oposición no sea vitalista (como sugiere el Dr. Diatkine) sino, al contrario, lo sea menos, sería fácil de demostrar en el nivel de las pulsiones de muerte, en el texto de *Más allá del principio del placer*. Se ve que, en todas las experiencias que Freud cita y analiza, la pulsión de muerte aparece siempre de manera marginal, de manera suplementaria en relación con todo lo que podría ser contabilizable en términos de energía de las pulsiones. Por otra parte, en ese texto es evidente que las referencias biológicas aportadas en apoyo de la tesis de la pulsión de muerte, y aun las referencias físicas, como lo indicó en cierto momento el Dr. Lacan, son de las más impugnables. Yo creo que si siempre hay un dualismo, es un dualismo cada vez menos vitalista, a pesar de las apariencias, y que la pulsión de muerte está aún más lejos del instinto que la pulsión sexual. La oposición, tal como yo la concibo en la nueva sistematización que hemos tratado de introducir siguiendo a Jacques Lacan, sería la de un polo pulsional y un polo simbólico. Es la oposición que se encuentra en la desintricación que hemos intentado en nuestra ponencia, al mostrar el carácter contradictorio de la energía de inversión o catexis, y en particular, de lo que Freud llama la energía de catexis inconsciente. Contradicción que se muestra en el simple hecho de que la energía de inversión inconsciente sería a la vez la que impulsa el síntoma a surgir y la que atrae a los significantes en el inconsciente. La desintricación que hemos intentado consiste en

oponer (al menos provisionalmente y si es posible hablar, en este registro, de energía) *energía pulsional* y *pregnancia sistemática*. Esta última no sería sino otro nombre para designar el instinto de muerte y, finalmente, creo que en nuestra ponencia no hemos hecho otra cosa, al hablar del lenguaje, que hablar de punta a cabo del instinto de muerte.

Kamouh: El Dr. Follin¹⁰ nos plantea una interrogación. ¿Por quién o por qué es amenazado un sujeto angustiado? La respuesta analítica para por la tópica freudiana que es la única que puede expresar la clínica, elocuente en cuanto que señala la *Spaltung* del sujeto y entierra para siempre el mito de su unidad. La ponencia de los doctores Lébovici y Diatkine contiene en principio una respuesta en lo que podría llamarse la frustración ontológica primordial del niño de pecho por inadecuación "natural" de la necesidad alimenticia y del objeto primordial, la madre: "La madre no es comestible". Así se comprendería la existencia en el seno del ser de una pulsión insatisfecha e imposible de satisfacer, que no puede ser sino perturbadora y más o menos destructora. Los autores, sin embargo, han desconectado voluntariamente, por así decirlo, esa pulsión de edipización y, en consecuencia, del significante por una parte sin abordar, a pesar de ello, su naturaleza en conexión con la libido. No nos dicen si esa pulsión insatisfecha "iconofágica", si puede decirse, es o no sexual. ¿Se trata de Eros o de Tanatos? Al evitar, como lo han hecho los autores, concebir las pulsiones fuera de esa tópica de los instintos, se evita expresar simplemente la experiencia analítica en lo que tiene de más adecuada y original.

En cuanto a mí, creo que no es por azar ni por simple olvido por lo que los doctores Lébovici y Diatkine no han abordado el problema que tratan desde este ángulo. El material de desciframiento al que se atreven para referirse a la cuestión es parcial. Se basan en la observación directa del lactante y en los fantasmas de los análisis del niño, esencialmente. El primer método es poco analítico. Para que el segundo adquiriera todo su valor, es importante dar previamente al fantasma una fórmula estructural y tópica completa. De lo contrario, uno se ve condenado a teorizar, como prolongación de lo externado por el paciente, es decir, a delirar un poco más que él.

Ninguna interpretación genética, y la experiencia lo prueba simplemente, explica la experiencia analítica sin una modulación tópica.

Lébovici y Diatkine: Como no pudimos leer el texto de todas las intervenciones que, fueron presentadas en las Jornadas de Bonneval sobre el inconsciente, hemos escuchado la presentación de nuestra ponencia que tuvo la gentileza de hacer François Perrier y hemos podido hacernos una idea del pensamiento de Jacques Lacan después de leer algunos textos.¹¹

Freud, quien con tanta frecuencia se preocupó por señalar que el estado de la teoría psicoanalítica era susceptible de evolucionar, como sucedió durante la elaboración de su obra, se sorprendería quizá de leer que "la ciencia psicoanalítica es un lenguaje construido

10. Follin, en una intervención que se rehusó a redactar, insistió en la imposibilidad de hablar de los procesos inconscientes sin hacer intervenir la noción de persona. No es posible escapar, dijo, a ese término de "alguien" que se opone a algo. ¿Quién está ansioso? ¿Quién está en peligro?

11. C. Stein, "L'identification primaire", en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, XXVI, número especial, 257-266. A. Green, "Les portes de l'inconsciente", en *L'évolution psychiatrique*, XXVII, IV, 569-613.

sobre la base de un lenguaje".¹² De la misma manera, nuestras reflexiones sobre el inconsciente pretendían ser las de dos psicoanalistas interesados también en el desarrollo del niño y que, sin confundir los registros de su acción, imaginan difícilmente que las disciplinas en las que se interesan no puedan permitir una elaboración integradora de su experiencia. Así se explica nuestro interés por el estudio genético del inconsciente y de su organización. En los últimos años, nuestro trabajo cotidiano y nuestras discusiones nos condujeron a tratar de comprender, junto con otros autores franceses, ingleses y norteamericanos, el desarrollo del niño. Nuestro trabajo sobre los fantasmas del niño¹³ o sobre la relación objetal¹⁴ merecería sin duda ciertos desarrollos nuevos; creemos, sin embargo, que el psicoanálisis de los niños y su observación directa, cuyo interés señalaba Freud en sus *Tres ensayos sobre la sexualidad*, son ricos en enseñanzas al lado de la reconstrucción psicoanalítica. Nuestra posición genética nos habría hecho olvidar la especificidad del psicoanálisis; por lo menos es eso lo que se nos reprocha. Nosotros creemos, sin embargo, no haber olvidado los principios tópicos y económicos de la teoría psicoanalítica; mas su originalidad consiste también en situar en cada caso la especificidad del drama individual históricamente revivido en el tratamiento, a causa de lo prematuro y de la precariedad de la intercomunicación que se establece en registros distintos al de la palabra.

Podríamos admitir la idea del Dr. Stein,¹⁵ que parece reflejar la teoría de J. Lacan: "El preconsciente en su constitución más original se refiere, como hemos visto, a la estructura inconsciente de la identificación por medio de una doble expresión simbólica, lenguaje simbólico o prelingüístico, constituido por una pareja de sílabas, connotación de dos fases del fantasma. Esta doble expresión simbólica es la del deseo de la madre en su saciedad y en su insaciedad, tal como Freud lo había anotado en su observación del niño con la bobina. Y si el niño utiliza la palabra para realizar activamente una situación que le es impuesta pasivamente, ello indica que la representación del deseo de la madre, tanto en su satisfacción como en su insatisfacción, se realiza en la ambigüedad de la actividad y de la pasividad". Desgraciadamente, el mismo autor afirma a continuación: "Luego entonces, el padre está desde el origen". Es que, en efecto, para J. Lacan, según J.B. Pontalis, "la metáfora paterna actúa en sí en la medida en que la primacía del falo se establece en el orden de la cultura. . . El niño debe identificarse, en un primer momento, con lo que es el objeto del deseo de la madre, para complacer a la madre."

¿Qué pensar de estas afirmaciones? Nadie pondrá en duda el valor simbólico del niño. En función de esta inversión (catexis) a la vez objetal y narcisista la madre reacciona al niño y las actividades de éste se tornan significantes para ella antes de todo lenguaje. Que esa inversión tenga una historia, que poseer un niño signifique poseer el falo, son nociones que nadie discutirá, aunque el falo no quiere decir necesariamente el pene del padre. Pero ¿qué significa esta necesidad que tiene el niño de adaptarse al deseo de la madre? Sabemos que ella proyecta sobre el niño la significación fálica. Lo que exige

12. J.B. Pontalis, "La lecture de Freud", en *Les temps modernes*, núm. 195, 380-384.

13. S. Lébovici y R. Diatkine, "Etude des fantasmes chez l'enfant", en *Rev. Fr. de psychanalyse*, XXI, V, 647-681.

14. Lébovici, "La relation objectale chez l'enfant", en *Psychiatrie de l'enfant*, III, I, 147-226.

15. C. Stein, *loc. cit.*, 264.

de él es que sea suyo —al mismo tiempo que independiente de ella— para no sentirse herida narcisistamente por su pasividad. Esta contradicción fundamental determina la ambivalencia de esa inversión; no introduce al tercer personaje, sino a la madre como buena y mala y la referencia de J. Lacan, traducida por J.B. Pontalis, al pequeño Hans y al presidente Schreiber, muestra la necesidad de utilizar un material infinitamente más evolucionado para llegar a esa demostración. La triangulación edípica se crea por el simple hecho de que el reconocimiento electivo de uno en tanto que fuente de placer supone la de los demás como elemento de displacer. Porque otro es más familiar, acaba, sin embargo, por participar en los dos sistemas; el padre acaba por ser amado como la madre, detestado como tercero en discordia. Todo el mundo puede comprobar la realidad de este fenómeno y el hecho de que la pulsión libidinal hacia la madre crea la condición necesaria para que el niño, al extender sus medios de acción, utilice ese sistema de comunicación al que sólo entonces es sensible. Remplazar la angustia del octavo mes, la depresión desencadenada por la separación —hechos que nos parecen esenciales para explicar la génesis del fantasma del objeto malo parcial— por la concepción lacaniana de la metáfora del padre, es volver a las concepciones filosóficas más alejadas de la obra de Freud y de la investigación psicoanalítica. Es imaginar que el ser humano está determinado, por naturaleza, por una estructura que existe fuera de sí mismo. Recogiendo la argumentación del Dr. Perrier sobre las pulsiones, las necesidades y el deseo, creemos comprender que los discípulos de Lacan estiman que no hay deseo sin lenguaje. Hemos entendido muy bien que los progresos de la lingüística desde los trabajos de R. de Saussure, al precisar las necesidades estructurales del lenguaje, hayan podido llevar a ciertos sociólogos en busca de modelo a encontrar en la estructura de la lengua una clave para describir fenómenos sociales. R. de Saussure se sorprendería quizá al ver que ciertos psicólogos adaptan sus concepciones estructurales a la descripción de la vida psíquica. Pero todos los que han sido perturbados constantemente en sus creencias más sinceras, agredidos en sus defensas más indispensables por la obra de Freud, necesitan encontrar sin duda otras vías en sus investigaciones que no sean las de la dramática individual del fantasma inconsciente. El Dr. Perrier nos pregunta: “¿Qué es un deseo antes de la constitución de todo lenguaje si no una simple necesidad? y, desde el momento en que hay mecanismo de desplazamiento, ¿no hay estructura del lenguaje?” Mas la visión de un personaje no nombrado pero reconocido sin embargo como idéntico a sí mismo constituye una fuente de placer en una relación nueva; es un hecho que todo el mundo puede observar. Que la ausencia de esta nueva organización le impida al niño adquirir cualquier sistema lingüístico tanto en el plano de la comprensión como en el plano de la realización, es igualmente un hecho que comprueba cualquier clínico. Nuestra oposición al Dr. Perrier se afirma en la que nos separa de la posición kleiniana a la que él se refiere, citando a Suzanne Isaacs: “En última instancia, Suzanne Isaacs compara al fantasma inconsciente con el representante representativo de la pulsión en el proceso primario”.

Nosotros creemos que la experiencia clínica y psicoanalítica nos muestra, en estado actuante, los representantes de las pulsiones, cosa que nos separa, como a F. Perrier, a) de los etólogos que observan los comportamientos de carácter instintivo; b) de los kleinianos que sólo hablan de conflictos de instintos y niegan el papel estructurante del objeto. Pero no seguimos al Dr. Lacan, que no comprende la transformación de la necesidad en deseo

más que en la “apertura” [*béance*] del objeto. La inversión del preobjeto en los momentos de necesidad, antes de que sea percibida, la organización narcisista de los límites del Ello, hacen comprender la dialéctica que se organiza en el marco de una comunicación extra e infraverbal que se mediatiza en el modo transitivo y transaccional.

Y es también J. Lacan quien escribe: “La introducción del sujeto en cualquier realidad no es pensable por la experiencia de una frustración: es en la medida en que entra en juego el significante en la que se constituye el principio de realidad. Todavía antes del aprendizaje del lenguaje en el plano motor y auditivo, hay desde las primeras relaciones del niño con el objeto materno un proceso de simbolización; desde que el niño empieza a poder oponer dos fenómenos, basta con los cuatro elementos introducidos —los dos vocablos, el que los pronuncia y aquel al que van dirigidos— para contener virtualmente en sí todas las combinaciones de donde va a surgir la organización de lo significante”. Y también: “La relación del niño con la madre, como hemos visto, no se funda simplemente en la satisfacción o la frustración, sino en el reconocimiento del objeto del deseo de la madre”. Esta exposición de J.B. Pontalis de una de las ideas más características de J. Lacan nos permite subrayar lo que nos separa de esos autores. Sería posible imaginar una descripción del psiquismo humano que no tomara en cuenta más que su forma, su cohesión y sus necesidades actuales. Se situaría, para utilizar la expresión de los lingüistas, en su sincronía. Pero este procedimiento sería en principio contrario a las teorías freudianas, evolucionistas, desde los primeros descubrimientos de la sexualidad infantil hasta la última elaboración de la teoría de los instintos.

Todo psicoanalista sitúa las estructuras psíquicas —y el concepto de inconsciente— en su trayectoria evolutiva y describe así lo que debe ocurrir en el niño. Eso es lo que el Dr. Lacan parece hacer (traducido por J.B. Pontalis) cuando alude discretamente a la teoría de las oposiciones fonéticas de Jakobson. Pero es necesario mirar más de cerca los hechos a los que parecen referirse. El gorjeo infantil que se observa desde el segundo mes y que evoluciona hasta llegar al ajuste que caracteriza la aparición del lenguaje, ha sido estudiado por Grammont, por Léopold, por Jakobson y por L. Stein, para citar sólo a los especialistas en lenguaje. Si las controversias versan sobre el orden de aparición de los ruidos y de los sonidos, sobre la estructura interna de esta situación —y en este sentido la teoría de Jakobson adquiere su pleno valor—, se está de acuerdo en negarle a ese gorjeo verbal todo valor de comunicación, a esa actividad sensorio-motora lúdica toda estructura significativa. Los balbuceos aparecen en el período de quietud, cuando el niño no manifiesta ni necesidad ni deseo —es por esa razón, además, por la que a muchos les disgusta asimilarlos con los fonemas que constituyen los significantes en la segunda articulación del lenguaje. Decir que hay proceso de simbolización —aun antes que el aprendizaje del lenguaje en el plano motor y auditivo— desde las primeras relaciones del niño con el objeto materno (cuando un niño comienza a oponer dos fonemas) es una afirmación que se opone a la observación más elemental o contradictoria de la definición misma del símbolo. No hay ningún vocablo en el balbuceo que se dirija a alguien o simbolice algo. El único elemento de comunicación en esa etapa es global y no comprende ninguna diferenciación epicrítica. Cuando el niño llora la madre reacciona, ya sea interpretando el llanto como un llamado o como una prueba de que algo anda mal; cuando el niño balbucea, la madre supone que está eufórico. Esta reacción de la madre tiene un valor organizador

fundamental de la expresión vocal como medio de acción y luego de comunicación. Mas el significante se organizará el mismo tiempo que lo significado —incluso si el niño utiliza medios sensorio-motores experimentados anteriormente de otra manera. Cuando el niño, desligándose de sus necesidades fisiológicas, encuentra una fuente de placer constante en la percepción de una forma continua y reconocida, lo que implica por primera vez la organización de la memoria, cuando el impulso hacia el objeto investido (catectizado) se manifiesta, las excitaciones sonoras se organizan en forma significativa —percibidas y reproducidas global y aproximadamente en un fenómeno sobre todo rudimentario, que contrasta con la agilidad fónica del gorjeo. La precisión fónica del significante en su relación con lo significado es el término de un segundo aprendizaje, mucho más difícil que el primero. Pero las relaciones edípicas del niño ya han tenido, antes de esta época, una larga historia. La relación objetal sólo se expresa en uno de sus momentos por medio de los dos fenómenos *fort* y *da*. Basta con releer honradamente, sin embargo, el texto que Freud dedica al juego de la bobina para ver cómo, a través de ese juego, se expresan organizaciones diferentes, todas directamente vinculadas a la historia personal del niño, todas significativas de su organización del momento para tornarse estructurantes: en el momento en que Freud habla de este juego (relativamente tardío), se inscribe en el marco de la relación entre madre e hijo. Más tarde da testimonio de los primeros intentos de triangulación. No es adherir el lenguaje al desarrollo estudiar la inversión (catexis) de su función. Modo de expresión verbal, es llamado en la medida en que es significativo para la madre. Cuando se convierte en instrumento de comunicación, se presenta como uno de los “organizadores” [Spitz] de la relación objetal. Así, el objeto investido por el deseo pulsional organiza también los fantasmas inconscientes de deseo, según los modos imagoicos, que reflejan las contrainversiones (contracatexis) secundarias. Para comprender este equilibrio, y tratar eventualmente de modificarlo, hay que tomar en cuenta evidentemente el conjunto de las inversiones (catexis) y las organizaciones tópicas. Quien así lo desee puede tildarnos de Chrysale. . . *

* Chrysale, personaje de *Las mujeres sabias* (*Les femmes savantes*) de Molière, es un burgués prosaico cuyo buen sentido, un poco burdo, se opone a la pedantería y a las sutilezas de su mujer, su hermana y su hija. [T.]

SEGUNDA PARTE

EL LENGUAJE Y EL INCONSCIENTE

En las Actas de este Coloquio, se dejó a cada cual la libertad de revisar sus ponencias en función del progreso de su reflexión y hasta de publicar un texto enteramente nuevo. Pero si es verdad que lo que Hegel llama “ley del corazón” y “delirio de la presunción” es una estructura fundamental del ser humano [cf. Jean Hyppolite, *La psychanalyse*, 3, pp. 26 ss], ¿cómo sorprenderse de ver al propio analista manifestar a veces una ceguera que llega a hacerle asimilar las desventuras de su personaje y los infortunios de su Yo a la orientación de su pensamiento y aun a los destinos de la verdad? Su “buena conciencia” no le dará entonces escrúpulos para que confunda la precisión teórica con el arreglo de cuentas (¡oh, maldito Chicago!).

¿Cabe tolerar, so pretexto de libertad, que el foro se degrade en circo y que se abra la obra colectiva a la murmuración pública?

Mi contribución a este volumen, o sea los capítulos I, II y IV del presente texto, reproducen la ponencia que fue presentada a discusión en Bonneval en octubre de 1959. Su publicación ahora me obliga a señalar aquello que me parece más importante en los problemas planteados.

1. Dos descubrimientos fundamentales de Freud vienen a coincidir en la fórmula de Lacan según la cual “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”: el descubrimiento del sentido, hasta en esos fenómenos considerados antes como escorias o deshechos de la actividad humana, las formaciones del inconsciente. El descubrimiento de que ese o esos sentidos “inconscientes” nos llegan siempre implícitos en un conflicto, portadores de deseos opuestos a otros deseos, soportando, en forma de transacción, por ejemplo —o de sustituto—, las *huellas* de esa lucha. En nuestros dos primeros capítulos hemos tratado de demostrar que esos datos de la experiencia analítica suponen que el inconsciente tenga una *realidad* que influya sobre el conflicto y que le sirva de *pretexto*.

2. Atribuir al inconsciente una realidad *de la misma especie* que la de la letra de un texto es satisfacer, por medio de cierto modelo teórico, esa doble exigencia. Pero, a partir de ahí, surgen todas las ambigüedades de ese “*como un lenguaje*”.

¿Intentaremos aclarar la realidad del inconsciente a través de la realidad del lenguaje, objeto de la lingüística? Difícilmente escaparemos a un doble escollo: o bien reducir la especificidad del inconsciente freudiano y olvidar la diferencia esencial que existe entre el juego y la naturaleza de las representaciones en los niveles inconsciente, por una parte, y preconscious-consciente, por otra; o bien, gracias a cierta subversión de los conceptos lingüísticos, especialmente los de metáfora y metonimia, hacerse a la medida cierta idea del lenguaje para mostrar después, sin dificultad, que el inconsciente no funciona de otra manera.

Sin duda es seguro que una confrontación dialéctica no podría dejar intactos ni los

conceptos psicoanalíticos ni los conceptos lingüísticos. Conviene que la dialéctica sea revisada en cada una de sus etapas y que sus conceptos sean reformulados. Apresurarse a enunciar que el desplazamiento freudiano es la metonimia y que la condensación es la metáfora, es pasar en silencio muchas precisiones y desarrollo que debemos tanto a Freud como a los lingüistas; es saltar, en todo caso, muchas mediaciones.

Se observará que hemos utilizado en nuestro texto el modelo lingüístico de la metáfora, no para asimilarlo al proceso inconsciente de condensación sino para ilustrar el mecanismo de la represión tal como se produce *entre* inconsciente y preconscious, *entre* proceso primario y proceso secundario.

3. Vayamos más lejos. El inconsciente freudiano y el lenguaje de los lingüistas se oponen tan radicalmente que la trasposición, término por término, de sus propiedades y de sus leyes puede aparecer, con razón, como una tentativa paradójica. De suerte que la confrontación del psicoanálisis con la lingüística nos parece posible sólo al precio de un desdoblamiento de cada uno de sus campos. Desdoblamiento del campo psicoanalítico en un campo inconsciente regido por el proceso primario y un campo preconscious-consciente regido por un proceso secundario; se trata de un tema bien conocido. Pero desdoblamiento también del campo lingüístico en un lenguaje que no es otro que aquel gracias al cual nos comunicamos y es esa "ficción de un lenguaje en estado reducido" lo que hemos tratado de esbozar.

Así se establece la comparación entre cuatro términos; el "lenguaje" que es el inconsciente, si posee el carácter esencial de ser una circulación de *Vorstellungen* [representaciones], sólo es comparable en esa capa vertiginosa del lenguaje que ciertos poetas nos dejan entrever algunas veces.

4. A partir de ahí, nuestra investigación planteaba cierto número de preguntas, abría vías más azarosas:

¿Cuál es la relación entre esos tipos de lenguaje a la vez aberrantes y primarios que son el lenguaje del inconsciente, el lenguaje esquizofrénico, el lenguaje poético, nuestra ficción, en fin, de un "lenguaje en estado reducido"? Porque si este último, en nuestro mito, existiera supuestamente solo, antes de la separación de la tierra y de los cielos, los demás lenguajes que evocamos aquí son lenguajes después de la separación, que llevan en sí las supervivencias de uno originario. . . , que no existió jamás.

¿Cuáles son las condiciones del paso del proceso primario al proceso secundario? Este es un problema clásico, fundamental en psicoanálisis, el "enlace": enlace de la energía psíquica, enlace de las representaciones, enlace del sentido, en fin, que le confiere cierta fijeza. Llevando a fondo nuestra línea de pensamiento, hemos tratado de mostrar el enlace que opera en el proceso de la *represión original* concebida según el modelo de una metáfora. Y esto desemboca en esta proposición sorprendente: lo que condiciona el paso del proceso primario al proceso secundario es precisamente la constitución y la permanencia del inconsciente como campo distinto. *El inconsciente*, decíamos, más que un lenguaje es *la condición misma del lenguaje*.

5. Hasta este punto, en 1959. No ignoramos, sin embargo, que el problema del enlace es demasiado complejo para que se le pueda reducir a un solo mecanismo de los significantes que se fijan por la metáfora. ¿Cuál es la relación de este enlace significativo, donde la ley, ley de castración, "ley del padre", es preponderante, con el enlace por

medio del “Yo” que el pensamiento psicoanalítico, desde el *Proyecto de una psicología científica*, no deja de afirmar? ¿Cómo se oponen y se articulan en sus efectos, en el efecto de su falla en el psicótico? Esta es una de las prolongaciones que nos gustaría iniciar en relación con este texto.*

JEAN LAPLANCHE (1965)

I. TRES VIAS DE APROXIMACION AL REALISMO DEL INCONSCIENTE

a] *Sentido y letra. Examen de la crítica de Politzer*

Que la situación en exergo que reservamos a la *Crítica de los fundamentos de la psicología* sea considerada como un homenaje a un autor —o, por lo menos, al momento original de su pensamiento— cuya influencia sobre el destino del psicoanálisis en Francia no ha sido suficientemente subrayada. Para toda una generación, esta obra ha constituido una verdadera “introducción al psicoanálisis”. Todavía hoy no se ha atenuado su impacto: el grito de “¡muerte a la metapsicología!” que negará su valor liberador en una época en que los conceptos metapsicológicos de Freud perseveran en el ser, sobre todo por el beneficio secundario que aportan: como medio de defensa contra el pensamiento.

Difícilmente encontraríamos una introducción más clara al problema del inconsciente que un debate sobre este texto. ¿Es el inconsciente un sentido o una letra? A esta pregunta responde Politzer de manera ejemplar, con un radicalismo del sentido que quiere recoger y aprovechar todo el conjunto del descubrimiento freudiano eliminando al mismo tiempo el realismo del inconsciente. Su tentativa nos lleva de entrada más allá de las viejas objeciones de una psicología de la conciencia, tal como las refuta Freud por ejemplo en el primer capítulo sobre el *inconsciente*.

Retomemos los términos de la crítica de Politzer.

La hipótesis metapsicológica del inconsciente recibe dos reproches esenciales: la *abstracción*, el *realismo*.

La *abstracción* es la primera de las quejas. Freud daría pruebas de incongruencia para con su descubrimiento; esto sería plenamente sensible en la manera en que progresa su pensamiento en *La interpretación de los sueños*. Mientras que lo esencial del descubrimiento freudiano consistía en sustituir por mecanismos impersonales una explicación que sitúa el sueño, como acto de un sujeto particular, en un drama “en primera persona”, Freud, en todas sus tentativas metapsicológicas, en particular en el último capítulo de *La interpretación de los sueños* (psicología de los procesos oníricos), volvería a caer en el nivel de entidades psicológicas abstractas, cuyo juego tendría lugar en el plano de un mecanismo y no ya en el nivel de la subjetividad. Lo que quedaría aquí en primer plano serían factores impersonales, instancias, fuerzas psíquicas cuyo mecanismo se esforzaría en vano por reconstituir el fenómeno en lo que tiene de concreto. Freud no habría permanecido fiel a su concepción fundamental; lo que se expresa en el contenido mani-

* Los capítulos I, II y IV fueron escritos por J. Laplanche; los capítulos III y V por S. Leclaire.

fiesto como el acto de un Yo no debe reducirse, al nivel latente, a la interacción de cosas psíquicas; el contenido latente, el deseo del sueño no debe abandonar el campo que define la psicología: el de la subjetividad.

Lo que puede pensarse del mecanismo freudiano trataremos de expresarlo más adelante a propósito de la elaboración metapsicológica hecha en 1915. Aquí nos detendremos sólo en la expresión “primera persona” para indicar la desviación o, en todo caso, la restricción que aporta al descubrimiento freudiano: ¿no hay otra alternativa que la del mecanismo —el proceso desenvolviéndose al nivel de la cosa— y la de la primera persona? ¿Lo que descubre Freud no es, precisamente, dentro del término de los pensamientos del sueño, un discurso que puede desarrollarse “en persona” sin estar sin embargo en primera persona, sino más bien en la forma enajenada de la segunda o de la tercera persona? El sujeto del discurso no por ser en principio sujeto gramatical deja de ser sujeto: cuando “[ello] habla” en el inconsciente, volvemos a encontrar la unidad dramática cara a Politzer, sin que el drama se desarrolle necesariamente en “primera persona”. Es posible incluso preguntarse si no es lo propio de las estructuras inconscientes el incluir otras voces que no sean la “primera persona”.

El *realismo* es el segundo reproche importante. Sigamos la demostración hecha por Politzer a propósito del sueño.

El análisis del sueño da la impresión de que pasamos de un contenido manifiesto a un contenido latente. Ahora bien, “más precisamente hablando, el sueño no tiene más que un contenido” [p. 184], el contenido latente, así como puede decirse que sólo tiene un relato, el relato manifiesto: el texto del sueño no hace sino expresar en un lenguaje no convencional intenciones significativas que no han encontrado su signo adecuado. El análisis del sueño es ciertamente una traducción, pero el error del realismo freudiano consiste en suponer la existencia en sí de esa traducción, dado que el sueño es elaborado bajo la forma de los pensamientos inconscientes. So pretexto de que “las intenciones significativas” del sueño pueden expresarse en el lenguaje de la vigilia, se supone que, en el momento del sueño, ya se han realizado en un texto distinto del contenido manifiesto.

A este realismo de la significación opone Politzer una teoría de la immanencia del sentido que, si no toma sus elementos de la doctrina fenomenológica, sí podría ser reivindicada perfectamente por ella. La relación de lo manifiesto con lo latente nos la hace sentir Politzer mediante diversas comparaciones: es la relación escénica que une una obra de teatro con su tema, sin que haya que suponer que este tema ya se encuentre inscrito en alguna parte [p. 73]; es la relación de immanencia que hace que, en una partida de tenis, las reglas se presenten de manera implícita [p. 190]; es la relación lingüística. . . pero cedamos la palabra a Politzer:

“En el sueño en que se inyecta a Irma, ‘a Irma le duele la garganta’ significa ‘desearía que hubiera un error en el diagnóstico’. Ahora bien, en principio sólo hay explicación en el plano de las significaciones, puesto que nos encontramos ante una explicación de texto o, más bien, ante el análisis de una escena dramática. El deseo de que haya error en el diagnóstico explica entonces el dolor de garganta, tal como el término latino *pater* explica el término ‘padre’ o, más bien, tal como los celos explican el gesto de Otelo” [p. 176].

Ese doble “o más bien” con el que Politzer abandona rápidamente la relación “lingüística” en favor de una relación expresiva de otro orden, nominalmente la expresión

de un afecto en un gesto, es significativo: ¿cómo se encontraría Politzer a gusto con su ejemplo lingüístico, en una relación que no es la inmanencia de una hipotética intención significativa de un signo, sino la sustitución de un signo por otro?

Mas cerremos provisionalmente esa puerta entreabierta a la dimensión lingüística de la sustitución de los significantes para indicar en qué perspectiva pretendía Politzer “fundar” la psicología.

Lo que Freud sustantificó con el término de inconsciente no vendría a ser sino un caso particular de la categoría general de la significación, o “del drama en primera persona”, categoría destinada a sustituir en psicología a la de causalidad. Esta categoría es, para Politzer, una categoría científica en el sentido pleno del término, puesto que es el resultado de una elaboración objetiva: en conexión con este conocimiento, el sujeto no es privilegiado en absoluto; indudablemente que puede ser él mismo el que interprete sus propios actos, pero para ese acto de conocimiento su propia posición subjetiva le sería más bien desfavorable: “No nos parece legítimo, en efecto, exigir del sujeto otra cosa que la realización misma del acto: la significación del acto le puede ser conocida, pero el sueño y los hechos de la patología mental nos muestran suficientemente que puede ignorarlo también” [p. 211].

La psicología concreta, “precisamente porque no considera que la ignorancia del sujeto acerca de su propio ser sea un hecho particularmente notable, no tiene ninguna necesidad de la noción de inconsciente” [214].

“... Los hechos del inconsciente no están ya dados inmediatamente sino contruidos como los de las demás ciencias” [p. 215].

No disimulamos que, de estos textos, encuentra un eco tanto en la experiencia y la doctrina freudianas como en cierta tradición filosófica: ceguera que, por el hecho mismo de su posición, afecta al sujeto en cuanto a la significación de sus actos: opacidad radical del *cogito*, esta tesis à la Malebranche tiene su correspondiente en la teoría de Freud.

Por lo que toca a la otra vertiente de la posición de Politzer, la noción cognoscente se comparará con el artículo de Freud sobre las *Construcciones en psicoanálisis*, donde se demuestra toda la importancia de ese modo de acceso “intelectualista”.

Y sin embargo, por satisfactoria y estimulante que sea una perspectiva que barrería en definitiva con el viejo arsenal metapsicológico, por cercana que parezca a una tesis moderna que pondría en primer plano las semejanzas entre el campo del análisis y el de la lingüística o del desciframiento, ¿cómo no percibir la reducción, el verdadero aplanamiento operado por Politzer sobre la dimensión subjetiva tal como la planteó Freud? En otros términos, la simple oposición del relato o del gesto manifiesto y del drama o de la significación que les son inmanentes, y que el análisis debería simplemente reconstruir, nos parece incapaz de explicar los datos del psicoanálisis. Se mostraría igualmente bien en el nivel del comportamiento o del texto manifiesto que en el nivel del sentido latente.

En el nivel del texto manifiesto: nuestra experiencia se opone a la reducción de un gesto, de un símbolo, de una palabra, tal como nos son presentados en el análisis, a ser un signo original inventado por el sujeto para expresar, en un lenguaje único, una intención significativa marcada ella misma por la particularidad. El signo, el síntoma, el símbolo que se nos presentan no sólo extraen su subsistencia del sentido inconsciente que tenemos que descubrir, sino también del sentido inmediato que se dan en principio para la expresión.

Un soñador nos dice: "Soñé con la señora X. Llevaba un pañuelo rojo". El pañuelo rojo nos traslada rápidamente a la madre del sujeto. Esa persona es mi madre, dice. Eso es todo. ¿No sabemos entonces que nos ha llevado simplemente a un callejón sin salida, a un atolladero del que podrá salir comprendiendo por qué soñó a su madre bajo el signo de la señora X y por intermedio del pañuelo rojo? Si el signo manifiesto no expresa en verdad más que un solo significado, no escaparemos a la alternativa siguiente:

1. O bien el sujeto dice: "Quiero acostarme con mi madre", lo que significa que quiere acostarse con su madre, y hemos aquí en el campo de la psicosis.

2. O bien el sujeto, para expresar que quiere acostarse con su madre, crea un signo absolutamente individual, un neologismo absoluto, un *apax*,* pero entonces la vía que nos permitirá, o que le permitirá, acceder al sentido latente es absolutamente inconcebible.

La objeción es igualmente sensible si concebimos la reducción, efectuada por Politzer, del contenido latente a un "sentido".¹

Para expresar brevemente las cosas, ya que tendremos oportunidad de volver sobre ello, nociones tales como la de conflicto, formación de transacciones, etc., son *insostenibles en una estructura cuyas dos únicas dimensiones serían las de una letra*: el contenido manifiesto, y *de un sentido*, que ocuparía el lugar del inconsciente. ¿Quién nos dirá en qué terreno puede producirse el encuentro entre esos dos personajes, uno de los cuales, como en una farsa, abandona siempre la escena cuando entra el otro? Para recoger una comparación de Politzer, si el inconsciente no debe ser "realizado" más de lo que lo es, en el plano de la ciencia física, la ley construida por los sabios para explicar los hechos, ¿quién podrá describir el conflicto de 1/2 gt 2 con la caída de una manzana?

Entre una sola letra y un solo sentido, tal como los concibe Politzer, una letra-tan particularmente adaptada al sentido que las "dialécticas convencionales" "son ineficaces" para interpretarla, ¿cómo concebir por definición una relación que no sea adecuada? ¿Cómo entenderemos ese testimonio de Freud de que puede existir, en casos excepcionales, una cooperación del inconsciente y del preconscious que, al producirse, deja sobre

* Abreviación de *hapax legomenon* (cosa dicha de una vez, en griego), o expresión de la que no se conoce más que un ejemplo. [T.]

1. Sigamos de nuevo su demostración: "En suma, estamos en presencia de dos hipótesis. Una, la hipótesis freudiana, concibe el sueño como una verdadera trasposición partiendo de un texto original que el trabajo del sueño deforma; para la otra, al contrario, el sueño es el resultado del funcionamiento de una dialéctica individual. La diferencia esencial entre estas dos concepciones reside en el hecho de que, en la primera, el sueño es algo derivado, mientras que, en la segunda, es el fenómeno primero y se basta a sí mismo. En estas condiciones, el sueño no tiene, propiamente hablando, dos contenidos: un contenido latente y un contenido manifiesto. No puede tener, en efecto, un contenido manifiesto sino si se trata de interpretarlo en el plano de las dialécticas convencionales. Ahora bien, precisamente, estas dialécticas son ineficaces en el caso del sueño: el sueño no se debe a ellas, puesto que se explica por una dialéctica personal. El sueño no tiene, pues, más que un solo contenido, el que Freud llama el contenido latente. Pero ese contenido lo tiene el sueño inmediatamente, y no 'con posterioridad a su desfiguración' ". [P. 190-91.]

Aunque Politzer pretenda responder así a la teoría del inconsciente "dinámico", es posible afirmar que es en este punto donde la teoría freudiana resulta "irrefutable" [*Das Ich und das Es*, p. 241, *El Yo y el Ello*, B.N., II, 10]: cuando funda la existencia autónoma del inconsciente (autónoma, es decir, no puramente correlativa de la expresión consciente) en los fenómenos de la represión, de la resistencia, en última instancia en la noción de conflicto, en esa dialéctica a la que recurre Politzer aquí, pero en vano, puesto que ha eliminado la distinción de los planos que la permitiría funcionar.

la acción resultante una marca que no puede ser desconocida: se trata entonces de una acción particularmente perfecta, que resiste a toda contradicción a la manera del síntoma obsesivo²; la posibilidad de semejante adición de los efectos del inconsciente a los del preconsciente da la prueba evidente de que éste no es la simple manifestación del otro.

b] *Los dos modos de escuchar. Las lagunas del discurso consciente. La noción de "formaciones del inconsciente"*

Por esquemáticas que sean estas consideraciones, no dejan de tener su repercusión más directa en nuestra práctica cotidiana. En este orden, sería particularmente interesante precisar las actitudes, los modos de escuchar, en que se concreta lo que cada cual entiende por "atención libremente flotante". En nuestra opinión, habría dos tipos de atención muy diferentes, entre los que se clasifican la mayoría de los casos individuales: los opondríamos gustosamente en los términos de: "actitud de traducción simultánea" y "actitud de atención a los fenómenos lacunares".

Si no es su consecuencia directa, la actitud de traducción simultánea parece corresponder, sin embargo, a la posición del inconsciente como sentido, tal como la ha expresado Politzer. El discurso del paciente (más también las demás manifestaciones de su producción, como los dibujos, por ejemplo) es tomado como puro material, para cuya interpretación la intención consciente del paciente no tiene que ser tomada especialmente en consideración. La atención libremente flotante tiene como efecto, al no privilegiar ningún contenido, el de darle a todos una situación privilegiada, de considerar el conjunto del discurso como un texto susceptible de ser traducido en lenguaje "inconsciente". Pero, en esta expresión, pondríamos gustosamente en plural el término "lenguaje", ya que la ambigüedad esencial de todo material en relación con los significados permite la demarcación coherente, en un mismo texto, de contenidos "oral", "anal" y "fálico", para no citar más que los términos más clásicos.³

Más audazmente, se hablará de las libres asociaciones del analista, amparándose quizá con demasiada precipitación en el lugar común de la "comunicación entre inconscientes". Proponemos aquí la fácil contraprueba de una traducción de un contenido manifiesto —por ejemplo el relato de un sueño— no ya sólo al freudiano, sino también al jungiano, al existencialista o (no se trata de una hipótesis gratuita), al marxista. ¿Qué habremos logrado si no proyectar así nuestro objeto en diferentes sistemas de coordenadas, algunas

2. *Das Unbewusste*, G.W., X, 293. [*Lo inconsciente*, VI, B.N., I, 1062ss.]

3. Sin duda se recurrirá aquí a la noción de sobre-determinación para justificar esas interpretaciones múltiples; pero constituye, en nuestra opinión, un abuso de lenguaje el aplicar al conjunto del texto psicológico, de manera homogénea, un fenómeno que sólo adquiere todo su sentido en el nivel de los elementos particulares del discurso, de manera particular en cada uno de esos elementos, distinguible en la estructura misma del elemento en cuestión.

Limitada, como se ve, en su amplitud en relación con el conjunto del texto psicológico ("en superficie"), la sobre-determinación no está menos limitada "en profundidad". Freud la introduce como "doble determinación": "... el síntoma histérico no nace sino cuando dos realizaciones de deseos, contrarias y procedentes cada una de un sistema psíquico, distinto, pueden coincidir en una expresión". G.W., II-III, 575. [*La interpretación de los sueños*, B.N., I, 560; subrayado por Freud.] Nada hay que autorice la manera confusa en que se recurre a esta noción central del freudismo para declarar compatibles todas las interpretaciones posibles sin mostrar cómo se articulan entre sí. Semejante "infinitud" del inconsciente no parece ser descubierta en todo caso por Freud en su experiencia.

de las cuales son sin duda más cómodas, pero ninguna de las cuales puede pretender gozar de una mayor veracidad?

Es por el hecho de la ambigüedad radical de la letra, tal como la recordamos aquí, por lo que toda actitud de atención psicoanalítica tiende a ser “libremente flotante”. Pero mientras que, en el caso que acabamos de describir, el tratamiento igualitario del material desemboca en una especie de nivelación en que todos los contenidos son igualmente significativos y están cargados (¿por quién?) de sentido inconsciente, en otra perspectiva, por el contrario, esta igualdad del campo de atención tiene como fin poner en evidencia en el discurso del paciente “puntos nodales” (*Knotenpunkte*), puntos de carga o, al contrario, de ausencia de carga, lagunas, depresiones, en el discurso del paciente.

Esta perspectiva la tomamos del propio Freud, que no define de otra manera la presencia del inconsciente en la experiencia psicoanalítica: los datos de la conciencia son “lacunares” (*lückenhaft*); el inconsciente es lo que permite restablecer una continuidad coherente, una relación inteligible “cuando interpolamos [entre ellos] actos inconscientes deducidos”.⁴ Vemos aquí cómo puede Freud afirmar una tesis “construccionista” sobre el inconsciente (el inconsciente es “concluso”), pero permaneciendo a distancia del punto de vista que podría llamarse politzeriano: el inconsciente está rigurosamente separado del texto manifiesto y en esa medida misma puede entrar en relación con él:

a) El inconsciente no es coextensivo a lo manifiesto como su significación: debe interpolarse en las *lagunas* del texto manifiesto.

b) El inconsciente está en relación con lo manifiesto, no como el sentido lo está con la letra, sino en un mismo nivel de realidad. Es esto lo que autoriza a concebir una relación dinámica entre el texto manifiesto y lo que está ausente de éste y que debe ser interpolado: es un fragmento de discurso que debe encontrar su lugar en el discurso.

Concluamos observando que el modo de escuchar que tratamos de definir tiende a poner en primer plano la noción de manifestación privilegiada, de *formación*⁵ propia del inconsciente: el sueño, el lapsus, el acto fallido son sus ejemplos clásicos. A la inversa, no quiere decir que todo el discurso del paciente no sea interpretable, que haya manifestaciones sin correspondiente inconsciente. . . palabras vacías casi siempre, en el contexto psicoanalítico, pero también a veces palabras “plenas”, forma de asumir un sentido inconsciente hasta ahora porque, si el análisis tiende a dilucidar lo que el hablar quiere decir, es necesario que, en ocasiones, hablar quiera *decir*. . . lo que *quiere* decir.

c) *El inconsciente y el problema de la conciencia*

Antes de iniciar el debate sobre el *status* ontológico del inconsciente, nos parece útil recordar a qué se opone en la teoría psicoanalítica. Hay que advertirlo con todo el esquematismo necesario: el inconsciente, que es el campo específico del psicoanálisis, debe ser tomado en el sentido tópico; en este sentido se opone tanto al “preconsciente” (que sólo es inconsciente en el sentido puramente descriptivo) como al consciente.

Esta distinción, en efecto, se encuentra en toda la obra freudiana. Desde un punto de vista puramente descriptivo, fenomenológico, la conciencia como campo de conciencia

4. G. W., X, 265. [*Lo inconsciente*, I, B.N., I, 1051-2.]

5. Según el término de Freud, recogido por J. Lacan.

situada (o situándose) en el tiempo puede oponerse al conjunto de los contenidos que no toca actualmente y que son por definición inconscientes. Pero la separación importante, la que coincide con la acción de la censura, pasa al interior de ese campo “inconsciente”. El inconsciente en el sentido psicoanalítico está constituido por contenidos inaccesibles a la conciencia; el preconscious, al contrario, está abierto a ésta; constituido por mis recuerdos no actualizados, mis conocimientos, mi acervo de opiniones, etc., cubre todo el campo de lo que, fuera del psicoanálisis o antes de éste, se describe en general como “inconsciente” o “subconscious”.

Este sistema preconscious es designado por Freud de manera característica con el nombre de “conocimiento consciente” (*bewusste Kenntnis*), lo que lo opone sin duda a la conciencia *hic et nunc*, pero todavía más al sistema Inc.⁶ Los dos términos son aquí absolutamente característicos: el de “conocimiento”, que implica que la distinción esencial se plantea en términos de sistema, de cierto saber (o discurso) de sí; el término “consciente” insiste en esta misma distinción puesto que viene a calificar fenómenos manifiestamente inconscientes desde el punto de vista descriptivo pero ligados al consciente desde el punto de vista tópico.

Esta es una posición invariable de Freud, que se opone radical y escandalosamente a toda tentativa de interpretación a través de los instrumentos conceptuales de una psicología de la conciencia. Vemos en ello la consecuencia directa de la experiencia de la “toma de conciencia”, tal como se produce en el tratamiento psicoanalítico. En éste es raro, y aun excepcional, que el descubrimiento del inconsciente se produzca como un fenómeno situable en el momento y en el campo de una conciencia. Generalmente, se trata de un trabajo paciente, que procede de lo particular a lo particular, en el que la modificación de las perspectivas se prosigue a través de momentos de conciencia discontinuos, aislados, muchas veces demasiado alejados unos de otros, ninguno de los cuales se caracteriza por esa brusca reconversión de la totalidad de las significaciones que podrían designar el término de develamiento.

Más aún, cuando se produce a veces lo que puede llamarse en sentido estricto una “toma de conciencia” —resurgimiento de un recuerdo olvidado, iluminación repentina— podría decirse que ese fenómeno, indudablemente consciente en el sentido descriptivo, no permite prejuzgar su pertenencia tópica al sistema consciente. Ese era ya el caso, en la evolución de la técnica, de las bruscas y efímeras reviviscencias bajo hipnosis. En una etapa posterior, la teoría energética de la abreacción del recuerdo traumático resultó a su vez indigente ante las reviviscencias que, aun acompañadas de todo el cortejo afectivo susceptible de modificar la estructura del campo de conciencia, no conducían a una reestructuración estable del sujeto. Aquí fue donde intervino la teoría del *Durcharbeiten*, elaboración interpretativa o “perlaboración”, cuyo papel es tejer, en torno a un elemento

6. *Lo inconsciente*, B.N., I, 1052. [G.W., X, 265]. Sin duda Freud, impulsado por necesidades apoloéticas, maneja aquí la existencia indudable del preconscious (recuerdos, etc.) como argumento para defender la posibilidad de un psiquismo inconsciente en general. Por un momento, en este texto, la distinción “descriptiva” (C./Prec., Inc.) y no “tópica” (C. Prec./Inc.) parece pasar el primer plano.

En realidad la distinción sistemática esencial vuelve a encontrarse rápidamente puesto que, al final del desarrollo [*die artnackige Ablehnung*. . ., 2675. La tenaz negativa. . ., B.N., I, 1064] Freud indica que la cuestión del inconsciente no se plantea esencialmente sino por los hechos descubiertos por el psicoanálisis y que, fuera de éstos, basta “descuidar ciertos enigmas de la psicología de la conciencia para ahorrarse la hipótesis de una actividad psíquica inconsciente”.

rememorado, toda una red de relaciones significantes que lo integra a la aprehensión explícita que el sujeto tiene de sí mismo, o sea al sistema preconscious-conciente. En ese paso de un sistema al otro, el momento de la "toma de conciencia", en el sentido descriptivo del término, no es sino un paso efímero, todo el acento recae en la modificación del sistema preconscious.

Resumamos rápidamente aquí nuestras conclusiones:

Los problemas que plantea el inconsciente en el sentido freudiano están muy alejados de los que se presentan a una psicología o a una fenomenología del campo de la conciencia. El inconsciente psicoanalítico no se define, en efecto, en relación con el campo intencional en que el sujeto se "temporaliza", sino por oposición a un sistema en su mayor parte no consciente: el sistema Prec.-C.

Si quisiéramos encontrar un correspondiente filosófico de semejante sistema, no podríamos compararlo mejor que con lo que Hegel describe con el término de una "conciencia" ("conciencia infeliz", "alma bella", etc.), es decir, una estructura organizada de la aprehensión de sí, que supone y engloba una pluralidad de momentos, todo un discurso coherente que no se ha actualizado jamás en su totalidad ("una conciencia", un "*Bewusstsein*").

Esto equivale a decir hasta qué punto el aporte psicoanalítico es ajeno a las descripciones que pueden darse en el campo fenomenológico. En un Sartre, por ejemplo, la crítica del inconsciente psicoanalítico desconoce su heterogeneidad radical al reducir los contenidos inconscientes a los fragmentos y las implicaciones desconocidas de una intencionalidad actual, o sea, en términos freudianos, al límite entre consciente y preconscious. Las cuestiones así planteadas (mala fe, reticencia consciente, desconocimiento, patología del campo de la conciencia, etc.) no pierden su interés si los caracterizamos como marginales en relación con el campo propiamente psicoanalítico, se sitúan en el nivel de esa segunda censura que Freud coloca en el límite del preconscious y de la conciencia, pero cuya descripción no intentó.⁷

II. EL INCONSCIENTE COMO SISTEMA EN FREUD. ORIENTACION Y CALLEJON SIN SALIDA DE LAS HIPOTESIS FREUDIANAS

El texto de Freud sobre *Lo inconsciente*⁸ enmarca de manera tan rigurosa el tema propuesto que podríamos contentarnos provechosamente con seguir, comentándolas, todas las etapas. Nuestra intención es aquí un poco diferente. Se trata, con la ayuda de ciertos pasajes particularmente difíciles, de hacer resurgir la *exigencia profunda* que impulsa al autor a introducirse en los meandros de sus concepciones metapsicológicas.

Si no aceptamos plenamente como nuestros esos conceptos tópicos o económicos, consideramos útil, sin embargo, desarrollarlos con cierto detalle, con el fin de mostrar que Freud los forja y los modifica para adaptarlos al objeto que acosa: el sistema inconsciente.

7. El ejemplo que Sartre, en su refutación del inconsciente freudiano, recoge de Stekel: la mujer frígida que "en realidad" siente placer, pero no quiere reconocerlo, actúa en esta frontera y no en la del Inc. Es el proceso de desconocimiento o de disfrazamiento de un afecto, rechazo (*Unterdrückung*) que los psicoanalistas distinguen de la represión (*Verdrängung*).

8. G. W., X, 264-303. [B.N., I, 1051-68.]

Así, todo el texto va en busca de una distinción que funde la separación real, tópica, de los dos sistemas, distinción que unas veces busca en una diferencia cualitativa (teoría de las “dos inscripciones”) y a veces en una diferencia económica (una “energía catéctica o de inversión” propia de cada sistema).

a] Necesidad de una segunda estructura

Un primer paso, por su misma rareza, es muy característico de la exigencia realista en Freud. Se trata del razonamiento, bastante complicado, por el cual pretende confirmar la *legitimidad* de la hipótesis del inconsciente: Freud extiende aquí a las estructuras intra-subjetivas el razonamiento por analogía que, según él, nos permitiría pasar de nuestra conciencia a la existencia de un psiquismo o de una conciencia en los demás.

Freud no niega la debilidad de este argumento en el nivel de la *existencia* de los demás y muestra en seguida que no le concede importancia al ponerlo en duda en beneficio de los procesos de identificación [G.W., 267-268. B.N., 1052-3.] Es más bien en el nivel del *conocimiento* de los demás donde se sostiene el razonamiento, apoyándose en el hecho ejemplar de que el sentido de un comportamiento es con frecuencia más claro en los demás que en nosotros mismos (mientras que nuestra propia existencia sería más segura). Transportemos este razonamiento, como nos invita a hacerlo Freud, al nivel del psiquismo individual: aquí también estamos en presencia de acontecimientos, de contenidos, de los que somos incapaces de dar cuenta de manera inmediata (las manifestaciones del inconsciente).

En un texto como éste parece que se encuentra perfilada una solución de tipo “politzeriano”: a partir de algo vivido —nuestro propio drama— el sentido “inconsciente” de eso vivido debe ser inferido, construido, lo mismo que el de los demás.

¿Por qué Freud no se atiene a esta categoría del sentido que no le es, con todo, absolutamente ajena? ¿Para qué introducir la hipótesis realista de una “segunda conciencia” en nosotros, segunda conciencia que, por lo demás, no tiene otro carácter común con “la” conciencia que el de ser tan real como ella?

La única respuesta es que Freud *necesita una escisión radical* entre dos campos situados en un mismo nivel de realidad; sólo esta dualidad efectiva le permite explicar el conflicto psíquico: para que un sentido pueda oponerse a lo vivido cuyo sentido es, es necesario que lo vivido sea igualmente sentido y que el sentido inconsciente tenga la consistencia en sí de lo vivido. Así, dice Freud: “todos los actos y manifestaciones que en nosotros advertimos, sin que sepamos enlazarlos con el resto de nuestra vida activa, han de ser considerados como si pertenecieran a otra persona” [G.W., 268. B.N., 1053]; los fenómenos lacunares se plantean en el origen de la hipótesis del inconsciente, pero éste no consta de un sentido más amplio que permita enlazarlos al resto del texto; es, al contrario, una *segunda estructura* en la que esos fenómenos lacunares encuentran su unidad, independientemente del resto del texto.

b] La hipótesis de la doble inscripción

En el capítulo II, “Los sentidos múltiples del término de inconsciente y el punto de vista tópico”, se introduce la noción de una distinción sistemática, simbolizada por las abre-

viaturas: *Ubw, Vbw, Bw*. El punto de vista tópico, observa Freud [*G.W.*, 272. B.N., 1055], nos aleja cada vez más de una “psicología de la conciencia”.

La cuestión planteada en las páginas siguientes [*G.W.*, 272-5. B.N., 1055-6] va a resurgir a lo largo del texto: ¿qué es lo que funda esta distinción tópica? Cuando una representación inconsciente se vuelve consciente, ¿es la misma que sufre un cambio de estado (“hipótesis funcional”) —cambio que se realiza sobre el mismo material y en el mismo “lugar”—, o bien se trata de una segunda “inscripción” (*Niederschrift*), de una nueva “fijación”?

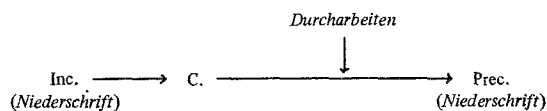
Freud no es categórico aquí; el primer punto de vista le parece “el más verosímil”, punto de vista que llamaríamos fenomenológico: es el mismo objeto que, en la toma de conciencia, recibe una luz diferente. La segunda concepción le parece a la vez la más “burda” y la más “manejable”.

En el análisis que hace a propósito del proceso de la interpretación en el tratamiento, vemos a Freud oscilar entre los dos puntos de vista. Aquí la cuestión se plantea en estos términos: si el paso al sistema preconscious-consciente supone una nueva inscripción, ¿puede darse la coexistencia de esas dos inscripciones: preconscious-consciente e inconsciente? Esta hipótesis “tópica” parece confirmada por el hecho de que la interpretación, aunque haga consciente determinado contenido, no suprime al mismo tiempo sus efectos inconscientes. Pero Freud discute su ejemplo, indicando que en ese caso —en el de la interpretación ineficaz— no se trata probablemente del mismo contenido en las dos “inscripciones”. Así, nada prueba que, cuando se trata verdaderamente del mismo contenido que se vuelve consciente, éste permanezca no obstante inscrito en el nivel inconsciente.

Para nosotros, que aceptaríamos gustosamente el punto de vista de la doble inscripción, la cuestión sería saber cómo concebir ese segundo punto de vista de una manera menos “burda”, es decir, explicando la modificación que se produce en el sistema inconsciente correlativamente a la segunda inscripción en el preconscious-consciente.⁹

9. ¿Qué suerte reserva Freud a la teoría de la doble inscripción en la continuación de ese texto?

Más adelante veremos que la introducción del punto de vista económico le permite eliminar en apariencia la hipótesis “tópica” en favor de la hipótesis “funcional”. En realidad, la hipótesis tópica de la “doble inscripción” reaparece posteriormente [*G.W.*, 288. B.N., 1061], cuando Freud indica que hay que admitir probablemente dos inscripciones diferentes para los recuerdos preconscious e inconscientes. Freud indica aquí que lo que antes había rechazado [*G.W.*, 279. B.N., 1058] no era en realidad sino la doble inscripción “para la relación de las representaciones consciente e inconsciente”. Pero si nos referimos al pasaje anterior, vemos que es precisamente para dar paso a la relación de los sistemas preconscious e inconsciente por lo que la hipótesis “tópica” es abandonada. ¿Qué quiere decir esto? Freud parece aportar en realidad algo más que un complemento a lo que anteriormente dijo: se trata de una verdadera corrección. Ella debe desembocar, en su opinión, “a poner fin a nuestra indecisión acerca de la denominación del sistema más elevado que llamamos actualmente, de una manera intercambiable, Prec. o C.” [*G.W.*, 288. B.N., 1061]. Esta solución se plantearía en la dirección siguiente: el paso del Inc. al Prec. se haría necesariamente por el C., y esto sin nueva inscripción, pero el paso subsiguiente al preconscious supondría nueva inscripción, lo que se esquematizaría así:



c] *La hipótesis económica*

Con el capítulo IV del texto freudiano *Tópica y dinámica de la represión*, la teoría de la doble inscripción es abandonada por el momento: un mismo término, una misma representación no puede “inscribirse” ya simultáneamente en el inconsciente y en el sistema preconscious; su paso a un lugar abole su presencia en el otro lugar.

¿Quedamos reducidos aquí a la hipótesis de un solo contenido psíquico que podría ser aclarado o no por la conciencia? Quizá sucede así en el nivel de un término aislado, pero en el nivel de los sistemas de representación la distinción realista de los dos campos subsiste, fundada ahora en un nuevo concepto, económico, el de una “catexis o energía de inversión” propia de cada uno de ellos.

No es posible, pues, aprobar sin reservas a Freud cuando declara que “la hipótesis funcional ha expulsado sin dificultad la hipótesis tópica”. Diríamos más bien que si el paso de un término del inconsciente al consciente, o a la inversa, se ha convertido en un paso funcional es al precio de una distinción tópica aún más netamente marcada y sostenida por una distinción económica.

“Energía de inversión inconsciente”, “energía de inversión preconscious”: examinemos sucesivamente su punto de aplicación, el sentido de su acción, en fin, su naturaleza.

1o. En el modelo freudiano, cada una de estas energías es estrictamente específica de su sistema. No hay transformación de la energía inconsciente en energía consciente. Esta energía se aplica a términos aislados, representaciones que inviste o desinvieste. El paso de un elemento de un sistema al otro se produce por desinversión (descatectización) por parte del primero y reinversión (recatectización) por el segundo.

2o. Hasta aquí las cosas parecen relativamente simples: cada sistema posee una especie de fuerza de cohesión, de energía interna que, aplicada a un elemento aislado, lo mantiene en el conjunto. Mas Freud no permanece siempre fiel a este esquema, particularmente en el caso de la energía inconsciente. Algunas veces, ésta parece ejercer sobre las representaciones una fuerza de atracción: es, en particular, el caso de la teoría de la represión¹⁰, en que la atracción ejercida por los elementos ya reprimidos viene a colaborar con la represión del sistema superior. Pero, en otros casos (o simplemente en otra modalidad del pensamiento freudiano), la catexis o inversión inconsciente sería, al contrario, aquello que hace que una representación irrumpa en el preconscious.¹¹

Así se plantea —pero nos gustaría que la contradicción se hiciera más explícita— la cuestión esencial de saber en qué sentido actúa el inconsciente: fuerza de cohesión, atractiva, repetitiva, oponiéndose a la toma de conciencia o, al contrario, fuerza que tendería a hacer surgir constantemente sus “derivados” en la conciencia y que sólo sería contenida gracias a la vigilancia de la censura.

3o. Pero, ¿está quizá esta dificultad ligada a la oscuridad principal de la hipótesis económica freudiana, que consiste en identificar pura y simplemente esta “energía de inversión” o “catexis” sistemática con la energía de la libido, o sea, la energía de las pulsiones sexuales?

10. G. W., X, 250-51. [B.N., I, 1045-51ss.]

11. G. W., X, 280. [B.N., I, 1058.]

Recordemos en efecto que la libido, en tanto que tal, no puede ser específica de uno de los sistemas existentes. Para Freud la pulsión no es al principio ni consciente ni inconsciente sino orgánica. Si viene a localizarse en un sistema es, precisamente, ligándose a una representación, a un “representante representativo”.

Aquí se advierte la dificultad que existe entonces para asimilar la energía pulsional a la “energía de inversión” sistemática: cuando esta última debe explicar la pertenencia de una representación a un sistema, la posición tópica de la representación es la que, por el contrario, decide la posición tópica de la libido que viene a fijarse a ella.

Si se llevara a fondo esta asimilación se llegaría a una noción que contradice la teoría general de la libido: la de una oposición tópica y cualitativa irreductible entre una libido inconsciente y una libido (pre)consciente, oposición tal que una no podría transformarse en la otra. Concluamos este estudio del texto freudiano sobre el inconsciente: *el objetivo de Freud es, antes que nada, fundar la independencia y la cohesión de los dos sistemas.*

La explicación más satisfactoria que de ello da es la hipótesis económica. Pero la única interpretación coherente que podríamos presentar debería distinguir absolutamente las “energías de inversión” en cuestión y la energía libidinal. Podemos dar provisionalmente un modelo gestaltista para este juego energético. La energía de inversión de un sistema dado sería comparable con la pregnancia de una buena forma. Pero es importante observar en qué nivel se produce el paso de un sistema a otro: no puede tratarse del paso global de una misma estructura de un modo de organización a otro, paso comparable a la báscula que se produce en la percepción de una imagen equívoca. Lo que pasa de una *Gestalt* a otra es siempre un elemento aislado, equívoco, susceptible de ser captado por la “pregnancia” de la *Gestalt* inconsciente o (pre)consciente: la represión, como subraya Freud, “labora, pues, de un modo *altamente individual*. Cada una de las ramificaciones puede tener su destino particular”.¹²

Un ejemplo cómodo sería el de esos dibujos —enigmas en los que cierta actitud perceptiva hace aparecer de repente, entre las ramas del árbol que cobija un almuerzo campestre familiar, el sombrero de Napoleón. Pero si ese sombrero es susceptible de aparecer es porque puede ligarse a una “anécdota” muy distinta que no está presente en lo absoluto en el resto del dibujo: la “leyenda napoleónica”.

En este modelo, lo que Freud llama inversión (catexis) sería la relación del detalle en cuestión (el sombrero) con el sistema que le corresponde (la leyenda napoleónica). La *contrainversión* (contracatexis) se encuentra en la relación de ese mismo detalle con el término que lo evoca en el otro sistema (o sea, las hojas del árbol); es la pregnancia del sistema “consciente” (el almuerzo campestre) lo que sostiene la existencia del árbol y sus hojas y mantiene el sombrero en estado latente.

III. EL “TEXTO INCONSCIENTE” DE UN SUEÑO

Nadie duda en la actualidad de que el sueño sea verdaderamente “el camino real que conduce al inconsciente”. ¿En qué sentido? Eso es lo que nos gustaría examinar ahora.

12. *Verdrängung*, G.W., X, 252. [*La represión*, B.N., I, 1047.]

Al someter el texto de un sueño a un análisis, esperamos encontrar las aclaraciones deseables acerca de la cuestión tópica de la inscripción inconsciente y el problema económico de la energía propia del sistema inconsciente.

a] *Análisis de un sueño*

He aquí un primer sueño, relatado por Philippe, obsesivo de unos treinta años: el “sueño del unicornio”.

“La plaza desierta de una ciudad pequeña; es insólito, busco algo. Aparece Liliane —a la que no conozco—, con los pies desnudos, y me dice: hace mucho tiempo vi una arena tan fina. Estamos en el bosque y los árboles aparecen curiosamente coloreados, de matices vivos y simples. Pienso que hay muchos animales en ese bosque y, como me apresuro a decírselo, un unicornio hembra se atraviesa en nuestro camino; marchamos los tres hacia un claro que se adivina hacia abajo.”

Es una hipótesis generalmente admitida que el sueño es la expresión disfrazada de la realización de un deseo. Digamos de inmediato que lo que sostiene este sueño es un *deseo de beber*, y vamos a demostrar cómo, a partir de este relato, se desprende con evidencia.

Nada en el texto manifiesto del sueño expresa directamente un deseo de beber; es Philippe quien nos lo señala en principio, en el curso de la sesión, es decir, nos señala que se levantó un poco más tarde, esa misma noche, presa de una sed bastante viva, pero no menciona ningún otro sueño que precediera directamente al despertar. A propósito de esto indica que había cenado la noche anterior “arenques del Báltico” bastante salados; le gustan especialmente. Asimismo encontramos en el relato de los acontecimientos de la víspera lo esencial del material onírico y otras evocaciones del deseo de beber: Philippe se había paseado por el bosque con su sobrina Anne; habían acechado la caza, como solían hacer, y sobre todo habían observado, hacia el fondo de un valle donde corría un arroyuelo, numerosas huellas de ciervos y de ciervas, que indicaban uno de los puntos a donde acudían a beber los animales. Observemos aquí de manera anticipada que es muy probable que, en el momento en que se apaga el recuerdo del sueño, acompañan al unicornio hembra que va a beber al claro.

El análisis propiamente dicho del sueño nos conduce a tres recuerdos de la infancia.

La plaza desierta del principio del sueño presenta algo insólito en el sentido de que falta allí un monumento o una fuente; si seguimos las afirmaciones del soñador, se trataría exactamente de la plaza de una pequeña ciudad provincial donde se encuentra la “fuente del unicornio”. No es sólo la notable representación del animal fabuloso que adorna la fuente lo que parece haberse fijado en la memoria de Philippe; es también el recuerdo de una escena de vacaciones de verano que pasaba en ese lugar, cuando tenía probablemente alrededor de tres años: trata de beber el agua que surte la fuente en el hueco de sus manos juntas para formar una copa. Encontramos una réplica de este gesto, muy significativo para el sujeto de cierta independencia aliada a la experiencia de un dominio motriz completo, en el segundo recuerdo.

— El fragmento de frase: “hace tiempo que vi. . .” nos traslada especialmente a un paseo por la montaña; se trata, en realidad, de un resto diurno; la frase se aplica, en el curso del paseo de la víspera, al resplandor particularmente opulento de unos matorrales

(es el mismo reflejo coloreado que le sorprende, en el sueño, transportado a los árboles). El recuerdo de ese lugar de la montaña suiza (matorral resplandeciente y bosque) está ligado a una tentativa infantil de imitar a un camarada de más edad que conseguía hacer un ruido de sirena soplando por entre las palmas de la mano dispuestas como concha, llamado o señal que resonaba particularmente bien en el bosque.

Es un llamado más precisamente articulado el que encontramos en el tercer recuerdo, el de una playa del Atlántico a la que nos conducen primero los arenques, a través del Báltico, después la emisión inesperada de la frase "hace mucho tiempo. . . una arena tan fina" y, sobre todo, el nombre de Liliane, que no corresponde a ninguna persona que Philippe conozca. Entonces descompone el nombre: "Anne" es su sobrina; ¿se tratará entonces de "Lili"? Lili es una persona muy cercana de su medio, prima de su madre, que estaba con él en esa playa del Atlántico cuando él tenía justamente tres años (probablemente al principio de las mismas vacaciones que le habían conducido a la ciudad del unicornio). El recuerdo que marca electivamente esa estancia es el de una broma de Lili: como Philippe, en ese resplandeciente mes de julio, no dejaba de repetirle constantemente con un aire grave e insistente (¿habría que decir seductor?) "tengo sed", Lili acabó por interrogarlo, cada vez que se encontraban: "Entonces, Philippe, ¿tengo sed?" Esa afectuosa burla se convirtió en los años siguientes en esa especie de fórmula, casi de signo de reconocimiento entre ellos, dicho en ese mismo tono grave y falsamente desesperado (convivencia, seguridad de satisfacción): "Philippe, tengo sed".

Así encontramos, someramente esbozada por la evocación de esos tres recuerdos, una primera interpretación aproximativa de ese sueño.

En virtud de una sed netamente motivada por la ingestión de arenques, podríamos decir que debido a esa necesidad de beber surge un sueño que, al menos durante un tiempo, le da al sujeto cierto apaciguamiento del deseo de beber y difiere el momento del despertar.

Pero conviene subrayar que el apaciguamiento temporal que aporta el sueño no se refiere a la *necesidad* de beber, es decir, a ese estado humoral al que no aporta ningún remedio el sueño; el sueño parece responder a otra cosa que es el *deseo* de beber, la sed de Philippe: es a ella a la que conviene interrogar. El sueño nos remite a la declaración fundamental de Philippe: "tengo sed" y a dos consecuencias de esta proposición: por un lado, bebe por sí mismo, dando muestra de cierto dominio motriz; por otro, se sitúa frente a Lili como el que llama, el que dice su sed: lo provoca el hecho de esa fórmula irónica y afectuosa: "Philippe, tengo sed".

Queda por concluir el análisis esbozado de ese sueño y principalmente el estudio de ese deseo de beber. ¿Por qué se muestra ligado así a ese llamado y a esa tentativa de dominio? ¿Por qué precisamente bajo el signo del unicornio se ha gravado el recuerdo de un gesto, que no era sin duda ni el primero ni el último? ¿A dónde nos conducen en definitiva los demás recuerdos fragmentarios de un verano ardiente? Dejemos estas preguntas en suspenso por el momento.

La sed aparece claramente como el deseo mismo al que responde la producción onírica. Pero lo que vemos sobre todo ahora es la *doble fuerza* que sostiene ese sueño: por un lado, la necesidad de beber, sed contingente, actual, inevitable (la que provocará secundariamente el despertar); por otro lado la sed, deseo de beber, que recibe cierta

satisfacción por el hecho mismo de la producción onírica. Esta doble fuerza se conjuga, sin confundirse sin embargo, en la palabra *sed*.

b] *De la necesidad al deseo. El problema de la pulsión*

El sueño, escribe Freud en el título del tercer capítulo de la *Traumdeutung*, es la realización de un deseo. Es decir que un deseo (insatisfecho) constituye la energía necesaria para la constitución de un sueño. Pero ¿qué es justamente ese deseo cuyos efectos comprobamos? Nos parece insuficiente reducirlo a la necesidad de beber después de la ingestión de arenque, a esa necesidad orgánica; y, sin embargo, ¿quién negaría el lazo entre la “necesidad de beber” y el “deseo de beber”?

¿Cómo pasar de la necesidad, energía orgánica, al deseo, principio activo de los procesos inconscientes? Es así como podría formularse el problema que conviene plantearse aquí.

Entre la “necesidad” puramente orgánica que marca el límite de nuestro campo psicoanalítico y ese “deseo” que ordena su centro esencial Freud introduce el concepto de pulsión (*Trieb*).

La pulsión, nos dice Freud, es una fuerza constante de naturaleza biológica que emana de fuentes orgánicas y tiene siempre como fin satisfacerse mediante la supresión del estado de tensión que reina en la fuente pulsional misma.¹³

En cuanto al deseo, es, nos dice, esa dirección del aparato psíquico orientada según la percepción de lo agradable y de lo desagradable; sólo el deseo puede poner en movimiento el aparato.¹⁴ El deseo, contrariamente a la pulsión, aparece pues como fuerza propiamente psíquica. Tanto uno como otra explican un movimiento, una modificación, que tiene como fin hacer cesar un estado de tensión; mas esto no podría justificar de ninguna manera la confusión.

Nos interrogaremos primero sobre la *naturaleza misma de la pulsión*. En el sueño de Philippe se nos ocurre de inmediato calificarla de oral; pero, al aportar esta precisión, ¿qué hemos hecho exactamente si no relacionarla con una zona erógena privilegiada, la boca, de la que sabemos que es la primera en distinguirse en el desarrollo posnatal? Philippe habría sido, como se dice, fácil de alimentar y no se habrían privado de hacerlo en abundancia, conforme al ideal reinante de que vale más dar envidia que inspirar piedad. Pero ¿cómo concebir entonces, en un niño tan bien provisto, una necesidad, muestra de una deficiencia de bebida? Y sin embargo ahí está el hecho: Philippe tenía sed. Aquí es donde comenzamos a distinguir la necesidad desnuda, por un lado, de la pulsión, por el otro, es ahí precisamente donde la pulsión introduce en la esfera de la necesidad una calificación erótica: la libido va a sustituir a la necesidad: a ella tenemos que referirnos en el campo psicoanalítico.

He aquí, podría pensarse, una primera fuerza reconocida, la que tiende a reducir el estado de tensión orgánica, la libido: la pulsión oral, esa “energía pulsional” que encontramos en Philippe sería, pues, esa fuerza anacrónica en su manifestación que lo impul-

13. *Triebe und Triebchicksale*, G.W., X, 212-214. [*Los instintos y sus destinos*, B.N., I, 1035.]

14. *Traumdeutung*, G.W., I-II, 604. [*La interpretación de los sueños*, B.N., I, 575.]

saría a apaciguar un estado de tensión fisiológica, cualquiera que sea, a través de la esfera libidinal oral.

Nos sentiríamos tentados seguramente a simplificar así la interrogación acerca de la naturaleza de la pulsión y, por tanto, de la enigmática “energía pulsional” si Freud, de un extremo a otro de su obra, no hubiera mantenido la exigencia casi dogmática del *dualismo de las pulsiones*. “Nuestra concepción era dualista desde un principio; lo es aún más claramente hoy, desde el momento en que designamos como pulsiones de vida y pulsiones de muerte la oposición que llamábamos pulsiones del Yo y pulsiones sexuales” —escribe Freud en 1920¹⁵.

Así no resulta posible limitar el estudio de la energía pulsional, una de las que animan el sueño, a la libido que se manifiesta en un contexto oral.

Pero ¿cómo captar entonces ese otro aspecto de la energía pulsional, esas pulsiones del yo, esas pulsiones de muerte, que deben representar también algún papel, aun en la producción de ese sueño?

Quizá no carece de interés recordar aquí otra expresión que servía comúnmente para designar a Philippe: formaba parte de esa categoría de niños a los que suele llamárseles “yo—yo” [*moi, je*], porque la mayoría de sus expresiones comenzaban con esta fórmula ritual. Pero cuando le llamaban “el señor yo—yo” no era, indudablemente, en el mismo contexto simpático con que Lili le hacía la observación cómplice: “Philippe, tengo sed”. En este caso mostraba su odioso egoísmo, el que se dice tan natural a los niños en la medida en que no tienen la impudencia complementaria de formularlo correctamente, a la manera de los “grandes”; ese yo [*moi*] que viene entonces a respaldar al otro yo [*je*] parece simplemente indecente, insoportable, en una palabra.

Observemos que con ese “yo” [*moi*] aparece en efecto lo que es conveniente no exhibir jamás cuando se está en buena compañía: la palabra que sostiene el vacío de la pulsión de muerte (pulsión del Yo en la primera terminología).

Si es fácil, en conjunto, representarse el campo de la energía pulsional sexual, es decir, la libido, no ocurre seguramente lo mismo con lo que se refiere a la pulsión de muerte.

Nos gustaría relatar, a este respecto, un segundo sueño de Philippe, sensiblemente posterior al del unicornio.

“Alguien (un muchacho de unos doce años, al parecer) acaba de caerse en un hoyo, con una sola pierna. Está acostado de lado y grita muy fuerte como si estuviera gravemente herido. Alguien (soy yo) se precipita para ver dónde está la herida; pero no se ve nada, ni en la rodilla ni en la pierna; sólo se encuentra en el pie, del lado del talón, un rasguño visible en forma de coma larga y grande, que ni siquiera sangra. Parece que se ha herido con un objeto escondido en el hueco: lo buscamos, pensando que pueda tratarse de un clavo herrumbroso, pero resulta que parece más bien una podadera”.

Si el contexto castrante de este sueño aparece evidente, nos abstendremos aquí de comentarlo globalmente para poder dedicarnos sin parcialidad a los temas principales que sugiere su relato. En otras palabras, si es claro que el motor del sueño es el “deseo de castración”, ¿qué podemos decir más precisamente de ese deseo paradójico, tan extraño, parece, a toda “necesidad”?

15. G.W., X, 57. [*Historia del movimiento psicoanalítico*, B.N., II, 894.]

Un fragmento de análisis del sueño de la podadera va a permitirnos situar el hecho de la pulsión de muerte en su función de matriz del deseo y de sostén esencial del complejo de castración.

La primera idea que acude a nuestro paciente después del relato es la de una cicatriz en la cara, que aparece indicada en su tarjeta de identidad frente a la mención “señas particulares”. Así, podría decirse que la herida se ha convertido en cicatriz y en marca, ahora disfrazada por esa señal. El sueño desenmascara la herida que, por el hilo del discurso, sube del talón al muslo, por detrás y por delante, para encontrar finalmente su sitio verdadero, entre los muslos, flor, herida, caverna o santuario.

La herida —escondida— constituye el punto central del sueño. En su evocación, es importante que por la instantaneidad misma de su procedencia, fulgurante y fácil como un golpe de navaja; el dolor se produce después del instante de la herida y parece que el alarido catastrófico está menos ligado al sufrimiento, que se desarrolla lentamente, que a la sorpresa del accidente.¹⁶

Vemos con Philippe en esta figuración esquemática de un atentado a la integridad del tegumento la impugnación radical de su unidad de cuerpo viviente, ruptura, efracción, desorden fulgurante, intrusión fatal; en la cadena asociativa que el golpe de podadera del sueño desarrolla en nuestro paciente, son los temas de amputación, de tétano mortal, de degollamiento los que surgen: es el tema capital del fin o del comienzo el que aparece en su instantaneidad catastrófica. Observemos, además, que aquí marca el origen de un estado de tensión, el dolor, correlativo a la supervivencia del sujeto a esa lesión. Pero con el dolor abandonamos el hecho incalificable, inasible, de la pulsión de muerte; entramos ya en el campo de la economía de la libido, aquí en su forma negativa de displacer, de tensión no resuelta.

Más comúnmente, pero en una sucesión contraria, encontramos la experiencia de una instantaneidad resolutive, casi extática, en el instante del goce que concluye —y da su sentido— al placer creciente de la unión amorosa.

La pulsión de muerte es esa fuerza radical ordinariamente fija y fijadora que aflora en el instante catastrófico o extático, en ese punto donde la coherencia orgánica del sujeto en su cuerpo aparece como lo que es, innominable o indecible, síncope o éxtasis, gritando su llamado con una palabra para velarla y sostenerla.¹⁷

Así, la pulsión de muerte aflora sin mostrarse jamás. Pero vemos ya, sin poder por ahora insistir en ello, que constituye esa “roca”¹⁸ el fundamento del complejo de castración, que permite, en tanto que límite incalificable y rigurosamente incuantificable, el desarrollo y la organización de las pulsiones sexuales; que, en fin, y volveremos sobre ello, suscita imperiosamente el desarrollo y la estructuración del lenguaje.

No podía tratarse de concebir las fuentes energéticas del sueño sin volver a plantear aquí la cuestión de la *naturaleza* de las pulsiones. La afirmación de Freud acerca de su

16. Como lo prueba otro recuerdo de pánico ruidoso que no podía justificar daño efectivo (cf. “respuesta a la discusión”).

17. Subrayemos aquí que la pulsión de muerte así concebida debe distinguirse netamente de todas las manifestaciones libidinales negativas agrupadas habitualmente bajo el término de agresividad.

18. *Die endliche und die unendliche Analyse*, G.W., XVI, 99. [*Análisis terminable e interminable*, S.R., XXI, 351; B.N., III, 572.]

dualismo nos ha obligado a esta larga desviación. Nos queda ahora por contemplar otro aspecto del problema de las pulsiones, el de sus *representaciones* en la vida psíquica.

La pulsión propiamente hablando, se subraya, no tiene lugar alguno en la vida psíquica¹⁹, no es a ella a la que se refiere la represión, no es ni consciente ni inconsciente y no entra en el circuito de la vida psíquica sino por la mediación de la “*Vorstellungs-Repräsentanz*”²⁰. Este es un término bastante singular, del que hay que decir en primer lugar que se encuentra con frecuencia escindido en el uso que hace Freud de uno de sus dos componentes. Traduiremos esta expresión compuesta por “representante representativo” y nos interrogaremos acerca de la naturaleza de esta mediación que hace entrar (podríamos decir que “captura”) la pulsión en la vida psíquica.

Es al representante representativo, se dice, al que se refiere la represión originaria constitutiva del inconsciente (tal como lo detallaremos más adelante); también a las representaciones van a encontrarse ligados los derivados de esa energía pulsional biológicamente fundada.²¹

¿Qué es, justamente, ese campo de la “representación” que hace entrar a la pulsión en la vida psíquica?

Si tomamos el ejemplo del sueño del unicornio, no es sino en el contexto asociativo donde encontramos términos representativos de la pulsión oral, de los que subrayaremos dos: el primero es el recuerdo de un gesto que se encuentra grabado como una imagen: Philippe, al relatar el recuerdo, imita el gesto en el diván, y eso es, como hemos indicado, lo que lo conduce a la evocación de las mismas manos juntas en forma de cuenco para producir un llamado de sirena. Podemos decir que, para Philippe, ese gesto permanecerá enlazado en cualquier circunstancia a la evocación de una pulsión oral; y si junta así las palmas para recoger nieve o para refrescarse el rostro, el gesto conservará toda su fuerza de evocación de la sed estancada en la fuente del unicornio. Indudablemente que si esta representación motriz permanece así ligada electivamente a la sed es también porque semejante gesto evoca para cada cual, mucho antes de que Philippe lo haya “redescubierto”, el de la demanda suplicante que espera la limosna o el óbolo, el gesto de invocación, *symbolon* realizado finalmente por ese gesto; es también más concretamente, pero no menos profundamente, la forma complementaria, inversa en su concavidad que debe llenarse, de la convexidad gozosa y plena del seno.

El segundo término representativo de la pulsión en las asociaciones del sueño es la fórmula “tengo sed”. Aún más netamente que el gesto, marca la oralidad de la pulsión, la fija podríamos decir, y ya hemos indicado una de las maneras particulares en las que se fija y se instala en la historia de Philippe; decía “tengo sed” (o más bien, nos dice, tengo “ched”) enarbolando verdaderamente esta declaración —con frecuencia motivada en ese verano ardiente— como una especie de insignia suya (“¡yo!”), de Philippe, un poco

19. *Das Unbewusste*, G.W., X, 275. [Lo inconsciente, B.N., I, 1055.]

20. G.W., X, 250. [La represión, B.N., I, 1046; López Ballesteros traduce simplemente “representación psíquica”.]

21. Señalemos de pasada que Freud da a partir de las “representaciones” una situación muy simple de la cuestión tan confusamente controvertida del afecto: “. . . las representaciones son cargas psíquicas [inversiones, catexis. T.] . . . , mientras que los afectos y los sentimientos corresponden a procesos de descarga cuyas últimas manifestaciones son percibidas como sensaciones”. [G.W., X, 277. *Lo inconsciente*, III, B.N., I, 1057.]

perdido en la gran playa. Pero esta fórmula representativa se fija sobre todo por Lili, aunque la fórmula "tengo sed" se haya convertido en una especie de fórmula mágica cuando Lili, para interpelarlo, o hablar de él, decía: "Philippe, tengo sed".

En la medida en que podemos así, gracias a un fragmento de análisis, captar lo que son los "representantes representativos" de la pulsión, diremos que ese gesto y esa fórmula lo son. Son ellos, imagen y palabra, los que van a proseguir la aventura en la vida psíquica de Philippe; "representantes" indiferentes en lo sucesivo o, cuando más, bien desligados de la perturbación humoral que puede fundamentar la sed biológica, llevan siempre consigo y en cualquier caso una pequeña parte de la avidez fundamental, de la exigencia ansiosa de esa libido oral y del afloramiento fundamental de la pulsión de muerte.

Habiendo tratado de situar así el nivel específico de las fuerzas pulsionales y de distinguirlas de la pura "necesidad", nos queda por caracterizar lo que se llama propiamente hablando el *deseo* del sueño, esa fuerza particular que es la única capaz, según Freud, de poner en movimiento el aparato psíquico.

¿Cómo se presenta, pues, en el análisis del sueño del unicornio, esa fuerza motora esencial? Es fácil ver que lo que aparece más allá de la fórmula provisional que era el "deseo de beber" es otro deseo, menos calcado sobre la pulsión, forjado esencialmente a partir de esos representantes y de sus derivados. Es alrededor de Lili, a la que se dirige el representante "tengo sed", donde parece articularse lo esencial del deseo de Philippe. Más de una vía nos conduce allí: primero, el juego de palabras fácil y ambiguo que de "Lili" nos hace pasar a "*lolo*" en la *doh* haacepción infantil (leche) y vulgar (seno) de esa palabra [en francés]. Así se desprende más claramente ese "deseo de Lili" cuyas implicaciones, sin embargo, apenas empezamos a descubrir. Porque lo que Philippe nos enseña además es que el apodo de Lili parecía reservado al uso exclusivo de su marido (y del propio Philippe). Conviene subrayar, por último, la importancia particular del fonema "li" que encontramos otra vez en el texto del sueño, en *li-corne* [unicornio]; nos detendremos en esto simplemente para recordar otro juego de palabras fácil que Philippe evocó en relación con ello: el *lit* [lecho] de Lili, muy evocador para él de la "buena pareja" que formaban Lili y su marido, en contraste con las relaciones más difíciles de sus propios padres.

Así llegamos por una laboriosa desviación a lo que en un principio, para un oído analítico, marca el nudo del sueño y el alma del deseo, *el unicornio*: animal fabuloso, compuesto, mitad ciervo, mitad caballo, símbolo evidente de fuerza viril expuesta. Pero, para Philippe, como veremos, no es un azar el que el unicornio surja precisamente en este sueño: Todas las huellas, podríamos decir, conducen allí, así como él conduce a su vez al sitio para beber, al *instante de beber* en que culmina y se desvanece el deseo.

¿Por qué, pues, para Philippe, ese compuesto simplista de Lili y de *corne* (cuerno) en *licorne* viene a imponerse como un símbolo enigmático? ¿Por qué ese cuerno (pie cornudo) transportado de los pies a la cabeza (lo veremos más adelante a propósito del análisis de un síntoma) tal como en el sueño de la podadera la cicatriz se desplazaba de la frente al talón? Volveremos sobre ello y nos contentaremos por el momento con indicar lo que precisamente nos revela el análisis del deseo de Philippe: ese deseo es precisamente para él el de establecer un lazo, construir un puente, ocultar una falta, reparar la catástrofe de una

herida, tapar a cualquier precio lo que puede evocar la castración de la manera que sea. En este sentido el unicornio se presenta como la realización misma de esta unificación mítica, el animal fabuloso que en lugar de un tercer ojo lleva el apéndice invulnerable y vencedor.

La más común de las leyendas dice que el Unicornio es un animal difícil de capturar para el cazador; la única manera de lograrlo es tendiéndole una trampa con la ayuda de una joven virgen, ya que, después de poner el cuerno en su regazo, el unicornio se duerme.

El nivel del deseo y de su fuerza es ese mismo: lo imaginario, el mito, el señuelo, en tanto que asumen la esencial y natural función de disfrazar la fuerza radical que es la pulsión de muerte.

En una palabra, quizá más enigmática, diremos por el momento que el *unicornio* aparece en el análisis de este sueño como la *metonimia del deseo* de Philippe.

c] *Observaciones sobre los mecanismos del sueño y de la interpretación. El "proceso primario". La metáfora y la metonimia.*

Aparece así progresivamente, en la medida misma en que logramos profundizar nuestra investigación analítica, el esbozo de un texto coherente pero que escapa a los usos comúnmente reconocidos como lógicos.

El sueño de Philippe expresa y realiza un deseo de beber que resulta complejo al análisis y compuesto por el momento de representaciones heterogéneas: Lili, pie, arena, cuerno, herida, huella, podadera, unicornio y, finalmente, lo que parece superar y resumir este edificio heteróclito, la fantasía-monumento del deseo de Philippe.

Es la coherencia propia de este discurso (la interpretación del sueño) lo que debemos considerar ahora.

Al contrario de un discurso lógicamente ordenado, desarrollado en un tiempo y un lugar netamente definidos, comprobamos que el texto inconsciente descuida esos límites, que el *lugar* de la fuente es una *playa*, que ello no excluye la presencia de una montaña precisa, y que el verano de 195. . . es al mismo tiempo el verano de 193. . . Si observamos más de cerca advertimos sobre todo que este texto supone articulaciones muy particulares: no son secuencias puntuadas por alguna conjunción presente, aquí, como límite indicador de la dirección justa, son más sencillamente "palabras-encrucijadas". Así la palabra *sable* [arena] al sustituirse por *bruyère* [matorral] y evocarle al mismo tiempo, nos conduce tanto a la arena que conserva las huellas de los ciervos como a la arena de la playa atlántica; el término aparece en el texto recogiendo (condensando) sentidos definidos pero correlativos de otro contexto de tiempo y de lugar.

Podríamos subrayar, por último, otro aspecto de la coherencia particular del discurso inconsciente, a saber, que, de alguna manera, nada se pierde; así, el carácter vivamente coloreado del matorral se encuentra trasladado al tronco de los árboles, así como el unicornio en efígie sobre la fuente central desaparecida de la plaza vuelve a encontrarse, como compañía y guía, en el bosque. Es evidente que estos desplazamientos no son un puro azar y que, así, la referencia a troncos del color flamígero de las flores debe tener un sentido muy preciso, un "desplazamiento de iluminación" de la flor-herida a un orgulloso símbolo fálico.

Intemporalidad, ausencia de negación y de contradicción, condensación, desplazamiento, tales son en efecto los caracteres específicos “que podemos esperar encontrar en los procesos del sistema inconsciente”. En el marco de los caracteres propios de este sistema, Freud precisa: “A mi juicio, deben considerarse estos dos procesos [de desplazamiento y de condensación] como caracteres del llamado *proceso psíquico primario*”.²²

Aquí podríamos señalar de paso, con un ejemplo, ese juego del sentido y de la letra; es claro que, para interpretar el texto manifiesto, lo tomamos primero rigurosamente “al pie de la letra”. Partiendo de ahí, tomamos en consideración las “cadenas asociativas” del paciente, es decir, un discurso más ordenado; esas asociaciones se desarrollan esquemáticamente según dos vías, por una parte puramente literales o “significantes”²³ (por ejemplo, desintrincación de Liliane en Anne y Lili); o, por otra parte, vías de sentido o “significativas” (por ejemplo, la arena fina que conduce a la playa).

Vemos, en fin, que esas cadenas asociativas y el texto manifiesto del sueño coinciden, así como lo hemos indicado, en unas cuantas “palabras-encrucijada”, preciosas para nuestra investigación; son esos términos los que deben ser considerados como elementos constitutivos del texto inconsciente. Así, desde ahora, los términos Lili, playa, arena, unicornio, suscitados por el texto manifiesto o las cadenas asociativas del primer sueño, constituyen indudablemente los elementos de la cadena inconsciente que tenemos que descubrir.

No nos gustaría poner fin a estos comentarios sobre la textura misma del sueño y del proceso correlativo de nuestra interpretación sin volver a la cuestión del “proceso primario”, insistiendo en lo que J. Lacan ha subrayado ya varias veces:²⁴ en la naturaleza perfectamente distinguible en términos científicos lingüísticos de los dos mecanismos del desplazamiento y de la condensación.

El mecanismo de la *condensación*, *Verdichtung*, que consiste en la sustitución de un significante por otro significante, debe compararse con el de la *metáfora*. Así, en el texto del sueño, el significante “plaza” parece haber sido sustituido por el significante “playa”. La metáfora plaza designa y disfraza así la escena de que se trata en el sueño, la playa. Pero es claro que esta sustitución subraya precisamente el carácter de “relevancia”, de “publicidad”, que se da en el sueño a la escena original, la playa. Volveremos más ampliamente sobre el mecanismo de la metáfora, precisamente en la medida en que está ligado a la represión.

El *desplazamiento*, *Verschiebung*, corresponde a la *metonimia*. El unicornio aparece en este sueño como una maravillosa metonimia, que remite sin duda a la fuente, pero también a su leyenda y, a decir verdad, a todo un circuito que tendremos que detallar en su estructura. Técnicamente, la metonimia es precisamente la figura que subraya la conexión de un significante con otro significante, sosteniendo así todo el mecanismo elemental del lenguaje, aquel que el sueño utiliza sin límites.

Pero lo que conviene subrayar aquí es que la conexión metonímica establece un puente entre dos significantes (o varios) cuyo parentesco, expresivo o formal, es mucho menos evidente (mucho más arbitrario y singular) que en el caso de la metáfora: entre

22. G. W., X, 285-16. [*Lo inconsciente*, V, B.N., I, 1060.]

23. El “significante” es el elemento literal, formal, constitutivo del signo.

24. “L’instance de la lettre dans l’inconsciente”, *La psychanalyse*, vol. 3, 64-68, PUF, París, 1957.

plaza y playa puede advertirse el lazo; pero sólo el unicornio puede superar y vincular el ensamblaje heteróclito de fantasmas que fundamentan el deseo de Philippe.

El unicornio es metonimia en el sentido en que todo, en la efigie y en la palabra, indica la condensación, pero también el *desplazamiento* y el *intervalo* que separan los términos que une. Del lecho [li(t)] de Lili al cuerno que Philippe desea tener en los pies, *licorne* (unicornio) posee en el intervalo de sus dos primeras sílabas los elementos intermediarios de la cadena inconsciente. En otro plano, remite más sencillamente de la fuente que atraviesa al agua que surge de ella, al instante mismo de beber; de los pies, por último, a la cabeza, como la cicatriz del sueño a la podadera, desplaza el cuerno transmutándolo de corteza en dardo.

Cuando hablamos de función metonímica del unicornio, es precisamente en la medida en que ese significante no remite a un objeto que llenaría la sed en cuestión, sino al contrario en la medida en que él mismo es, como metonimia y portador del símbolo fálico, el que designa, recubre y disfraza la "apertura" del sujeto, o, si se prefiere, su "castración original". Así, la metonimia, como la cicatriz, por su inagotable posibilidad de desplazamiento, está hecha propiamente para marcar y disfrazar la falta donde nace y se precipita perpetuamente el deseo, sobre la roca de la pulsión de muerte.

Es en uno de esos puntos límites de afloramiento de la pulsión de muerte donde podríamos situar míticamente, según Freud, el "nacimiento del inconsciente", tal como lo demostraremos más adelante.

IV. EL INCONSCIENTE ES LA CONDICION DEL LENGUAJE. INTERDEPENDENCIA DE LOS SISTEMAS PRECONSCIENTE E INCONSCIENTE

a) Posición del problema: el lenguaje y proceso primario

El anterior análisis conduciría, siguiendo a J. Lacan, a identificar lo que Freud llama el proceso primario, la libre afluencia de la energía libidinal según las vías del desplazamiento y de la condensación con las leyes fundamentales de la lingüística.

Si nos quedáramos en esta concepción demasiado simple, tropezaríamos con las más graves objeciones y es en el propio Freud donde las encontramos más claramente expuestas.²⁵ En efecto, Freud ha hablado explícitamente del lenguaje; pero *aquello que relaciona con el lenguaje es esencialmente el sistema preconsciente* y el proceso que lo caracteriza: *el proceso secundario* que precisamente opone sus diques y sus desviaciones al libre juego de la energía libidinal.

Hay, leemos en Freud, un lenguaje que funciona según el proceso primario, pero es un lenguaje muy particular y no *el* lenguaje: es el lenguaje de la psicosis. Vayamos más lejos; lo que diferencia ese lenguaje de otro es aquello por lo cual sería menos lenguaje que otro, que no considera las palabras como palabras sino como cosas, o como las imágenes del sueño:

"En la esquizofrenia quedan sometidas las palabras al mismo proceso que forman las imágenes oníricas partiendo de las ideas latentes del sueño o sea el *proceso psíquico pri-*

25. G. W., X, 294-303. [*Lo inconsciente*, VII, B.N., I, 1062-4.]

mario. Las palabras quedan condensadas y se transfieren sus cargas [catexis] unas a otras por medio del desplazamiento. Este proceso puede llegar hasta conferir a una palabra, apropiada para ello por sus múltiples relaciones, la representación de toda la serie de ideas. . . [Freud añade en una nota:] En ocasiones maneja la elaboración onírica las palabras como si fuesen objetos, y crea entonces frases o neologismos muy análogos a los de la esquizofrenia.”²⁶

¿Cómo salir de esta contradicción? Para Freud, es evidente que hay que introducir algo más en el proceso primario, una cierta regulación, para que el lenguaje en el sentido propio, o al menos en el sentido trivial, pueda establecerse. Indiquemos de una vez la idea rectora de la continuación de nuestro desarrollo: ese lastre que sustrae al lenguaje del reino exclusivo del proceso primario. . . es precisamente la existencia de la cadena inconsciente.

b] *Ficción de un lenguaje en estado reducido*

Habrá que disculpar el carácter teórico, deductivo, de este inciso; tómese si se quiere como un mito, el mito de un lenguaje que se desarrolla en un solo plano, es decir, sin inconsciente.

¿En un solo plano? Diríamos mejor en un solo discurso, ya que conviene recordar aquí la simbolización de la lingüística moderna y después J. Lacan nos han enseñado a

manejar.²⁷ La fórmula $\frac{S}{s}$ en la que la S simboliza lo significante, o sea el lenguaje tomado

en su textura más literal, material; para el significado s, la cuestión es ya mucho menos simple, puesto que evidentemente no es posible contentarse con esa realidad puramente “psíquica”, el “concepto” que connotaba en Saussure. En cuanto a la línea que los separa, es allí donde, en nuestra opinión reside la esencia del problema, ya que, si la posibilidad misma de esta formalización supone una resistencia de la línea al franquear una etapa para entrar en otra, debe prestarse sin embargo a lo que deben llamarse efectos de sentido, o sea, explicar lo que finalmente aparece al análisis fenomenológico como apertura del lenguaje hacia el mundo de las significaciones. Decimos bien “en último análisis” pues al principio hay que sostener que esa intencionalidad no es absolutamente reductible a la relación de la cosa con el signo, tal como la teoría del reflejo condicionado ha pretendido introducirla en el origen del lenguaje humano. Se demostraría fácilmente que lo que se concibe como tal, como designación, la palabra mesa aprendida por el gesto, sólo es concebible —por ejemplo en el niño— en el seno de un lenguaje ya constituido y en el que se sumerge, y en el de un universo constituido a su vez por el lenguaje.

Con todo, para construir nuestro mito tomemos las cosas en el origen, como si para el individuo primitivamente *infans* el lenguaje se construyera poco a poco, neolenguaje puro y no asunción de un mundo lingüístico preexistente. Se nos excusará si tomamos aquí como material el ejemplo, ya muy machacado desde hace algún tiempo, del llamado *fort-da*, pero lo hacemos en razón de su riqueza.²⁸ Si la pareja de fonemas opuestos A-O

26. G.W., X, 297-9. [*Lo inconsciente*, VII, B.N., I, 1066.]

27. *La psychanalyse*, vol. 3, 67-8.

28. Descrito por Freud en *Más allá del principio del placer*. [G.W., XIII, 11ss. B.N., I, 1099ss.]

simboliza para el niño, al permitirle dominarlos, la presencia y la ausencia maternas, no es por el mismo movimiento en que se constituyen esa presencia y esa ausencia, como las dos categorías entre las que se escinde, para el niño, el universo entero, cuando antes (en la medida en que pueda hablarse de un “antes”) era totalmente y *sin mediación* sociedad o vacío. La trivialidad de nuestro discurso coincide con la universalidad del mito del génesis: es por el mismo movimiento por el que se produce la separación del cielo y la tierra, y su nominación.

En este ejemplo reducido a la simplicidad de sus cuatro términos: presencia y ausencia significadas, significantes de la O y de la A, la coextensividad de los dos sistemas significante y significado aparece con toda claridad, así como el hecho estricto de que la A no remita por ejemplo a la “presencia” más que en la medida en que remita a su opuesto fonemático, la O.

Supongamos ahora que el sistema se enriquezca al diferenciarse por la introducción de esas dicotomías sucesivas que, desde Platón hasta la lingüística moderna, caracterizan el momento de la “definición”, los caracteres estructurales seguirán siendo los mismos: si el significante remite al significado, lo hace por la mediación del conjunto del sistema significante; no hay ningún significante que no remita a la ausencia de los demás y que no se defina por su posición en el sistema, y la única correspondencia entre el significante y el significado es la de la totalidad del significante a la totalidad del significado, correspondencia perfecta, sin ninguna vacilación.

Si nos quedamos allí, el sistema obtenido se parece en más de un aspecto al lenguaje esquizofrénico y es por una malicia que no excluye cierta profundidad que Freud compara este último con el pensamiento filosófico abstracto.²⁹ Se siente al remitirse a la experiencia vertiginosa del diccionario: cada palabra, de definición en definición, remite a las demás, por una serie de equivalentes, todas las sustituciones sinonímicas están autorizadas (como indicaba Freud a propósito del esquizofrénico), pero acaba por encerrarse en la tautología, sin que en ningún momento haya podido atribuirse el menor “significado”. Esre es el origen del incesante deslizamiento de la cadena significante sobre la afluencia del significado, tal como lo ha descrito J. Lacan. Pero se trata de un deslizamiento sin límites, verdaderamente enloquecido, modelo de un lenguaje sometido exclusivamente al proceso primario.³⁰

Es aquí donde J. Lacan introduce su teoría llamada de los “puntos de nodulación” por los cuales, en ciertos puntos privilegiados, la cadena significante se fijaría a lo signifi-

29. G. W., X, 303. [*Lo inconsciente*, VII, B.N., I, 1068.]

30. En un esquizofrénico paranoide que vivimos en tratamiento, el lenguaje parecía totalmente cautivo de términos opuestos, el más notable de los cuales era la pareja derecha-izquierda:

“Usted dice manga de la derecha y es manga de la izquierda. . .”

“Cuando hablemos y usted diga mi derecha yo pensaré mi izquierda, cuando usted diga mi izquierda yo pensaré mi derecha. . .”, etcétera.

La ingenuidad del analista consiste en orientarse hacia el significado, hacia el “contenido” (feliz ingenuidad, por lo demás, y de la que han surgido muchos descubrimientos). Pero aquí se descubría pronto que el conjunto de las significaciones no se dejaba clasificar de una y otra parte de la alternativa. Había una “alianza izquierda”, pero también una “alianza derecha”. La “derecha” no era sólo “lo desadaptado”, sino también “estar bien con mi familia”, etcétera.

¿Ejemplo trivial de ambivalencia intelectual que funda una ambivalencia afectiva? Indudablemente, pero, aún más radicalmente, encontramos la “ambivalencia lingüística” que tratamos de des- prender mediante nuestra ficción de un “lenguaje en estado reducido”.

cado. Sería un error ver en ello un retorno subrepticio a una teoría nominalista, donde la función de refrenar la ronda del lenguaje volvería a un lazo con algún objeto “real”, a ese lazo de hábito que cierta experimentación moderna designa como “condicionamiento”.³¹

Si volvemos a tomar el ejemplo del diccionario, diremos que lo que impide que un término oscile —y sin parar— hacia otro no es su relación empírica con una cosa, sino el hecho de que el término no sea unívoco, que suponga varias definiciones; es el conjunto de los sentidos b, c, etc., el que impide a un vocablo X colarse por la puerta que le abre el sentido a. Vemos que nuestra ficción de un “lenguaje en estado reducido” coincide aquí con la ficción de un lenguaje sin equívocos, y que ese lenguaje sin equívocos sería, paradójicamente, aquel en que no podría sostenerse ningún sentido estable.

c] *La metáfora constitutiva del inconsciente y la represión original*

“Entre las dos cadenas. . . la de los significantes en relación con todo lo que circula de significados ambulantes porque siempre están deslizándose, la aprehensión de que hablo o el ‘punto de modulación’ es mítico, ya que jamás nadie ha podido prender una significación a un significante; pero, al contrario, lo que puede hacerse es prender un significante a un significante y ver qué sucede. Pero en ese caso se produce siempre algo nuevo. . . , es decir, el surgimiento de una nueva significación. . .”³²

Es en el “tesoro” de las diversas definiciones que se escalonan por un vocablo dado de las metonimias, según J. Lacan, en la medida en que lo significante se encuentra donde debemos buscar la vía hacia aquello que fija su límite al proceso primario. Tesoro incluido así en una pluralidad de cadenas, pero al mismo tiempo, diríamos nosotros, tesoro de las metáforas pasadas, ya que es siempre una metáfora, una sustitución de significantes lo que encontraríamos en la raíz de la creación de esos sentidos nuevos.

Recordemos aquí el esquema que Lacan da de la metáfora en la simbolización lingüística:

Consiste en la sustitución, en una relación de significante a significado $\frac{S}{s}$, de un nuevo significante S' empleado como significante del significante original S que, por eso mismo, cae en la categoría de significado.

Sea según la fórmula algebraica:³³

$$\frac{S'}{S} \times \frac{S}{s} \rightarrow S' \times \frac{1}{s} \quad (I)$$

31. ¿Cuál es el elemento determinante, el *primum movens* en la experiencia del condicionamiento? ¿Lo significante o lo significado? Esto nos recuerda la ocurrencia de un buen profesor que, en la experiencia de Pavlov, era un perro el que le había enseñado a su amo a tocar la trompeta cada vez que él mismo salivaba. Si no nos planteamos *a priori* el sistema semiológico humano, la cuestión permanece insoluble.

32. J. Lacan, Seminario del 22 de enero de 1958, p. 33 (ejemplar dactilografiado de los Archives S.F.P.).

33. Utilizamos aquí una de las fórmulas dadas por J. Lacan, la de su artículo sobre la psicosis: *La psychanalyse*, vol. IV, p. 25.

Aparentemente, ha ocurrido algo muy simple, un cambio de nombre: ese significado “s”, que yo llamaba primero “S”, lo connoto en lo sucesivo como “S’ ”.

Pero vemos también, y esto es lo que nos interesa, que algo ha quedado abajo, “simplificado”, en el sentido algebraico del término: el significante original. *En la medida en que la suerte de este significante “S” se distingue de una pura y simple supresión* la metáfora ofrece recursos poéticos, creadores de sentido, a diferencia de la simple “definición de nombre”: “Hay que definir la metáfora por la implantación, en una misma cadena significativa, de otro significante por el que aquel que suplanta cae en la categoría de significado y, como significante latente, perpetúa el intervalo en que otra cadena significativa puede ser insertada”.³⁴

¿Qué ha sido del significante “S”? Ha caído en la categoría de significado pero, al mismo tiempo, en la categoría de significante latente; de manera que, por nuestra parte, escribiremos como sigue la fórmula de este proceso:

$$\frac{S'}{S} \times \frac{S}{s} \rightarrow \frac{\frac{S'}{s}}{\frac{S}{S}} \quad (\text{II})^{35}$$

No vemos otra cosa en nuestra fórmula (II) que el *esquema mismo de la represión*, donde se conserva en otra línea lo que aparentemente ha sido “simplificado” en el discurso preconscious.

Este esquema es apto para explicar cierto número de caracteres esenciales tanto de la represión como de la relación del inconsciente reprimido con el preconscious y de la estructura de la cadena inconsciente.

1. Insistamos primero en la *estructura escalonada*, en cuatro niveles, de la fórmula. Cierta ambigüedad le es esencial, puesto que los dos niveles inferiores que constituyen la cadena inconsciente se encuentran a su vez en posición de significado en relación con la cadena preconscious, pero que al mismo tiempo se separan ellos mismos —al menos virtualmente— en una letra y en un sentido, al igual que la cadena preconscious. Encontramos simbolizado así lo que hemos tratado de mostrar, tanto en nuestra crítica de la posición de Politzer como en la exigencia, que recorre todo el texto de Freud, de mantener en su autonomía de sistemas —correlativos, sin duda, pero más aún independientes— al preconscious y el inconsciente.

34. J. Lacan, *La psychanalyse*, vol. V, p. 12.

35. Utilizamos aquí la posibilidad de transformación que se escribe según la siguiente fórmula generalizada:

$$\frac{A}{B} \times \frac{C}{D} = \frac{\frac{A}{D}}{\frac{B}{C}}$$

2. ¿En qué sentido este esquema, que en su origen es el de la metáfora en toda su generalidad, metáfora poética, consciente, nos parece particularmente apto para simbolizar *la represión*?

A decir verdad, no nos parece fácilmente resuelta la cuestión de saber si existen metáforas puramente conscientes. En todo caso, dejando en suspenso por el momento esta cuestión, nos dedicaremos a hacer funcionar nuestro esquema en diferentes casos de represión, y especialmente en las dos grandes categorías que Freud distingue: la represión secundaria (*Nachdrängung*) y la represión original o primaria (*Urverdrängung*).

En el caso de la represión secundaria, nos dice Freud, la representación reprimida lo es bajo una doble acción: primeramente, una repulsión por parte de lo que ha sido anteriormente reprimido. Esta primera acción, repulsiva, la diferencia Freud en desinversión —ruptura de la conexión que existía en la cadena superior— y contrainversión —sustitución en la cadena superior del término reprimido por otro término. Vemos que esta descripción coincide con lo esencial del mecanismo de la metáfora.

Pero, nos dice Freud, no habría expresión si el término reprimido no entrara en conexión con los elementos del inconsciente que se encontraban ya ahí, y que ejercen sobre él una verdadera atracción. ¿Qué quiere decir esto si no que el término de la cadena inferior, $\frac{S}{S}$, se encuentra como aspirado por las conexiones significantes que contrae en el nivel inconsciente, o por lo que ya hemos encontrado como inversión (catexis) inconsciente o “pregnancia sistémica inconsciente”.

Pero para que esa atracción se produzca, es necesario que exista ya un sistema inconsciente, y por eso Freud recurre a un concepto que nos parece esencial en su teoría y, en particular, en el campo de las psicosis: *la represión original*.

“Tenemos, pues, fundamentos para suponer una primera fase de la represión, una *represión primitiva*, consistente en que en la representación psíquica [representativa] del instinto se ve negado el acceso a la conciencia. Esta negativa produce una *fijación*, o sea que la representación de que se trate perdura inmutable a partir de este momento, quedando el instinto ligado a ella.”³⁶

Comentemos algunas expresiones: “En la representación. . . del instinto se ve negado el acceso a la conciencia”. Es decir, que el objeto de la represión primaria no se ha hecho jamás consciente; pero como, por otra parte, tampoco era inconsciente antes de ser reprimido, al menos no en el sentido del inconsciente dinámico, hay que admitir una especie de estado primitivo mítico en el que la diferenciación de los sistemas preconsciente e inconsciente no existe todavía; en nuestra opinión, ese mito coincide directamente con el mito de un lenguaje unilineal, que hemos expuesto anteriormente.

“Esta negativa produce una fijación. . .” Fijación debe tomarse aquí en el sentido más amplio; es, sin duda, la fijación en el sentido clásico del psicoanálisis, pero es al mismo tiempo e indisolublemente: por una parte, una fijación en el inconsciente, lo que Freud llama indiferentemente, en otro pasaje que hemos citado, fijación o inscripción, o sea el depósito en una cadena significante; por otra parte, la fijación de la pulsión en ese

36. S. Freud, *G.W.*, X, 250. [*La represión*, B.N., I, 1046.]

representante psíquico, proceso por el cual, y únicamente por el cual, la pulsión se introduce y está presente en el inconsciente.

“[La conrainversión] constituye no sólo la representación del continuado esfuerzo de una represión primitiva sino también la garantía de su duración. La contracarga [conrainversión] es el único mecanismo de la represión primitiva. En la represión propiamente dicha [represión secundaria] se agrega a él la sustracción de la carga [inversión o catexis] preconscious.”³⁷

Vemos que toda la energía que se encuentra al principio de la constitución del inconsciente reside en la contracatexis; aquí no se trata evidentemente de atracción por parte del inconsciente, puesto que éste todavía no existe; por otra parte, no se trata de desinversión preconscious porque, podríamos decir, el preconscious no existe todavía como sistema. Pueden concebirse las cosas de la manera siguiente: toda la energía de los sistemas tanto preconscious como inconsciente proviene de esa especie de fisura original, como puede concebirse que una partícula de electricidad negativa y una partícula positiva se formaran por escisión a partir de una nada de energía. Pero el gesto creador proviene a pesar de todo, para Freud, de cierta energía que él llama conrainversión; en el esquema de la metáfora es necesario concebir la existencia de ciertos “*significantes-claves*” situados en posición metaforizante y a los que corresponde, por su peso particular, la propiedad de poner en orden todo el sistema del lenguaje humano. Vemos aquí que hacemos alusión en particular a lo que J. Lacan ha llamado la metáfora paterna.

3. Otro punto debe sorprendernos y retener nuestra atención: la identidad de los dos términos que, en la cadena inconsciente, se encuentran en posición de significante y de significado: $\frac{S}{S}$

Aquí, haremos un rodeo a través de Freud. Partimos, más arriba, de sus reflexiones sobre la psicosis. Es para explicar la diferencia entre los fenómenos de la psicosis y los de la neurosis por lo que Freud se ve conducido a plantear una distinción capital, la de las representaciones de cosas (*Sachvorstellungen*) y las representaciones de palabras (*Wortvorstellungen*). Observemos de inmediato que tanto unas como otras deben ser tomadas con todo rigor por lo que son: elementos de lenguaje, significantes. Las representaciones de cosa, dice Freud, caracterizan al inconsciente; son las que constituyen el lenguaje de los sueños, en relación con el cual se sabe que la regresión “tópica” va acompañada de una exigencia de expresión en un lenguaje de imágenes (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*)³⁸. Las representaciones de palabras, las palabras tomadas en el sentido más material de huellas acústicas, caracterizan el sistema preconscious. Ahora bien, Freud vuelve aquí a la cuestión que obsesiona todo su trabajo: la cuestión de la doble inscripción:

“Creemos descubrir aquí cuál es la diferencia existente entre una representación consciente y una representación inconsciente. No son, como supusimos, distintas inscripciones del mismo contenido en diferentes lugares psíquicos, ni tampoco diversos estados

37. G.W., X, 280. [*Lo inconsciente*, IV, B.N., I, 1058.]

38. Cf. a propósito de esto *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños* [B.N., I, 107, G.W., X, 418], donde la sumisión del sueño al proceso primario se presenta como la consecuencia de esta regresión en el nivel de la representación de cosas.

funcionales de la carga [catexis], en el mismo lugar. Lo que sucede es que la representación consciente integra la representación objetiva más la correspondiente representación verbal, mientras que la inconsciente es tan sólo la representación objetiva.³⁹

Nuestro esquema ilustra ese pasaje de una manera notable: en el nivel del lenguaje preconscious, la distinción del significante (las palabras) y del significado (las "imágenes") existe. En el nivel del lenguaje inconsciente no hay sino imágenes, a la vez e indisolublemente en función de significantes y significados. En un sentido, puede decirse que la cadena inconsciente es puro sentido, pero puede decirse también que es puro significante, puro no-sentido, o bien abierta a todos los sentidos.

Es indisolublemente porque existe esta cadena significante inconsciente por lo que el lenguaje preconscious supone cierta fijeza de significaciones, cierta nodulación que caracteriza al proceso secundario —y porque existe una cadena preconscious con los caracteres que le conocemos por lo que la cadena inconsciente ha tomado para sí los caracteres de proceso primario, tal como los habíamos presentado míticamente "en el origen", como caracteres de una cadena significante reducida a una sola dimensión. Conviene distinguir, sin embargo, el modo de funcionamiento del proceso primario en nuestra "ficción original" y en el caso de la cadena inconsciente: en el primer caso había, a pesar de todo, una distinción del nivel significante y del nivel significado, y un deslizamiento incoercible de uno sobre el otro; en el segundo caso, la posibilidad de "todos los sentidos" se produce a partir de una verdadera identidad del significante y el significado. ¿Quiere esto decir que no hay ya posibilidad de deslizamiento? Por el contrario, pero lo que se desliza aquí, lo que se desplaza, digamos que es la energía pulsional, en estado puro, no especificada.

Concluamos este capítulo de elaboración teórica.

El *origen* del inconsciente debe buscarse en el proceso que introduce el sujeto en el universo simbólico. Podrían describirse, en abstracto, dos etapas de este proceso. En un primer nivel de simbolización, la red de las oposiciones significantes es lanzada sobre el universo subjetivo; pero ningún significado particular queda atrapado en una malla particular. Lo que se introduce simplemente con ese sistema coextensivo a lo vivido es la pura diferencia, la escansión, la barrera: en el gesto del *fort-da*, el borde de la cama. Se trata allí, hay que repetirlo, de una etapa puramente mítica, pero los fenómenos del lenguaje psicótico muestran que puede resurgir "con posterioridad" en la "regresión", bajo la forma del cambio incontrolable de una pareja de elementos diferenciales.⁴⁰

El segundo nivel de simbolización es el que hemos descrito, siguiendo a Freud, como represión original,⁴¹ siguiendo a J. Lacan, como metáfora. Es el que crea verdaderamente el inconsciente, introduciendo así ese lastre que siempre le faltará a un lenguaje unilineal y que está ausente —de manera más o menos extensa— en el mundo simbólico del

39. G. W., X, 300. [*Lo inconsciente*, VII, B.N., I, 1067.]

40. Cf. nota 2, p. 117

41. Es en este punto preciso donde divergen nuestras investigaciones. Laplanche insiste en mantener la distinción de dos tipos de metaforización, que hace corresponder a las dos etapas de la represión según Freud. Leclair se interroga esencialmente sobre el tiempo lógico anterior, esto es, el primer nivel de simbolización cuya constitución es necesaria para que pueda "funcionar" la metáfora.

La divergencia de intereses explica que, para Laplanche, sea "original" el conjunto de los dos niveles de simbolización, el segundo de los cuales sería la represión (o metáfora) original, mientras que para Leclair es "original" la constitución misma del primer nivel de simbolización (mito del encuentro de lo biológico y lo significativo, problema de "fijación" de la pulsión de muerte).

esquizofrénico. Lo significado queda apresado en ciertas mallas, en ciertos puntos privilegiados: el + y el —, la O y la A, lo “bueno” y lo “malo”, la derecha y la izquierda van a poner un término a su oscilación indefinida. Para recoger un término que Merleau-Ponty utiliza a propósito de la percepción, esta segunda etapa es la del *anclaje* en el mundo simbólico. En cuanto al *status ontológico* del inconsciente así constituido, ¿habrá que recordar que, si es un *status* de lenguaje, ese lenguaje no puede ser asimilado en absoluto a nuestro lenguaje “verbal”?

Las “palabras” que lo componen son elementos tomados de lo imaginario —especialmente de lo imaginario visual— pero elevados a la dignidad de significantes. El término *imago*, un poco caído en desuso, corresponde bastante bien, a condición de tomarlo en un sentido amplio, a esos términos elementales del discurso inconsciente.

En esos términos, por el hecho mismo de que *siguen siendo* imágenes, no se encuentra distinción entre un significante y un significado; la imagen significante no remite a nada fuera de ella misma como significado. Está cerrada —y abierta— a todos los sentidos.

Las “frases” que se encuentran en ese discurso son secuencias cortas, casi siempre cortadas, circulares, repetitivas. Son las que descubrimos como *fantasmas inconscientes* o, más englobantes, como *complejos*.

Imago, fantasma inconsciente, complejo, esos tres niveles de organización de los contenidos inconscientes presentan estos dos caracteres aparentemente contradictorios: la fijeza, la rigidez misma de su formulación y de su estructura, la intercambiabilidad de los elementos que pueden llegar a representar en la existencia efectiva del sujeto; el ejemplo más notable nos lo ofrece el análisis cuando todos los personajes de una situación real vienen a ocupar sucesivamente, como en una permutación circular, todos los lugares de la estructura del complejo.

Tales son los diferentes datos que hemos tratado de explicar mediante la fórmula de la metáfora represiva.

V. ESTUDIO CLINICO DE CIERTOS MECANISMOS FUNDAMENTALES DEL INCONSCIENTE

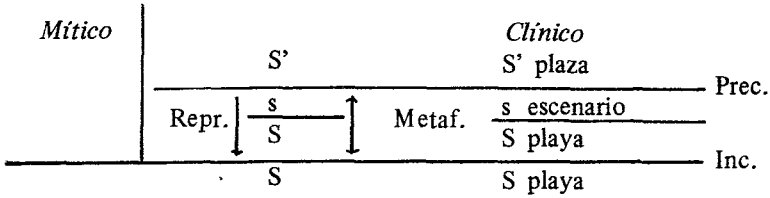
Poco a poco se dibuja cada vez más claramente la perspectiva de un *inconsciente* estructurado como cierto lenguaje primario y *correlativo* necesario del *lenguaje* propiamente dicho. Creemos haber demostrado suficientemente, en las páginas anteriores, que semejante descubrimiento no podía dejar de imponerse al analista.

Convendría demostrar ahora en qué sentido ofrece esta concepción mejores posibilidades de acceso al tratamiento de los síntomas de la neurosis.

a] *La represión secundaria y la represión original*

Sin embargo, quizá podríamos fijar las cosas provisionalmente antes de ilustrar clínicamente nuestra teoría (y, por supuesto, con menor precisión) mediante un esquema útil, tanto para ilustrar simplemente los dos sistemas y sus relaciones como para situar el nivel de una cuestión que ha quedado parcialmente en suspenso: la de la *energía específica* que permitiría la contracatexis necesaria para la *represión original*.

Así, pues, nuestro esquema (recapitulativo) figura en una mitad derecha el nivel “clínico” de los problemas, reservando en cierta manera para su parte izquierda el nivel “mítico” de la “creación del inconsciente”.



En el sector clínico, encontramos primero dos líneas horizontales paralelas, que representan los dos sistemas, cadenas o discursos cuya necesidad implícita en toda la perspectiva freudiana ya hemos demostrado largamente. La cadena superior es la del sistema Prec. o C, la inferior la del Inc.; sus estructuras son correlativas. Hemos convenido, siguiendo a J. Lacan, en representar el elemento del discurso preconsciente por la fórmula $\frac{S'}{s}$. En cuanto al elemento del discurso inconsciente, resultante de la represión, correlativo necesario del discurso consciente, se caracteriza por la relación de dos significantes $\frac{S}{S}$. Hemos visto sobre todo, y creemos haberlo demostrado claramente, que las dos fórmulas están ligadas por el proceso metafórico de la represión; representamos, pues, el lazo metafórico por una línea vertical abierta en los dos sentidos, mientras que la línea vertical paralela que sólo tiende hacia abajo indica la represión. Conviene advertir que, en este caso, partimos de la represión constituida, pues, en cierto sentido por la fórmula:

$$\frac{\frac{S'}{s}}{\frac{S}{S}}$$

Si “plaza” es el significante S' , puede decirse que ha sustituido metafóricamente al significante “playa”, o sea S , que se encuentra reprimido. Tenemos, pues, en la cadena superior (discurso manifiesto), al significante “plaza” que se conjuga allí con el significado “escena” o “lugar de acción”; “s”, el significado, es pues el “escenario” donde sucede la acción. Si restableciéramos la corriente en sentido inverso de la represión, encontraríamos el signo original $\frac{S}{s}$, es decir, la playa como lugar de acción $\frac{\text{playa}}{\text{escenario}}$.

Observemos de paso el carácter muy electivo de la represión que, llegado el caso (si adoptamos el punto de vista “literal” al que nos ha habituado Freud), al “ge” (de *plage*), homólogo en el contexto de la cadena inconsciente del “je” (“Yo”) de “Yo tengo sed” (*j'ai soif*), o de “Yo-yo” (*Moi, je*).

Tal es, pues, simplemente ilustrado, el proceso de una represión propiamente dicha

(secundaria) conforme a las perspectivas de nuestro esquema. Nos resultará fácil, a partir de ahí, plantear el problema no resuelto de la represión original o primaria (sector mítico, a la izquierda de nuestro esquema).

Freud indica muy explícitamente, y lo hemos recordado, que no podría haber represión secundaria si el término reprimido no entrara en conexión con los elementos del inconsciente que ya se encontraban allí, y que ejercen sobre él una verdadera atracción.

¿Qué quiere decir esto si no que el término de la cadena inferior $\frac{S}{S}$, o sea $\frac{\text{playa}}{\text{playa}}$ se encuentra como aspirado por las conexiones significantes donde entra en el nivel del inconsciente, en este caso por el *je* (“Yo”), homólogo de “ge” que observábamos hace un momento?

Ahora bien, y no podemos menos que repetirlo, para que esa atracción se ejerza es necesario que haya *ya* un sistema inconsciente, el mismo que es “creado” por la *represión original*.

Vamos a intentar ilustrar, siempre con ayuda del mismo ejemplo, esta “creación”, de la que recordamos que conviene considerarla también como un mito.

Si volvemos a nuestro esquema y nos deslizamos hacia la izquierda de nuestra cadena inferior, llegamos al sector mítico donde la represión original, “creando” una primera cadena inconsciente con ayuda de los representantes representativos de la pulsión, hace virtualmente posible el acceso al verdadero lenguaje. Hagamos deslizar, pues, hacia la

izquierda $\frac{S}{S}$, ya sea $\frac{\text{playa}}{\text{playa}}$, o mejor aún $\frac{\text{ge}}{\text{ge}}$ lo que por desplazamiento metonímico nos da $\frac{\text{sed}}{\text{sed}}$. Hemos aquí, pues, frente a esa relación signifiante reprimida donde se trata de la sed.

Habíamos indicado, en nuestro análisis del sueño, hasta qué punto la fórmula “tengo sed” constituía uno de los temas inconscientes fundamentales del sueño. Pero ya se planteaba la verdadera cuestión de saber cómo articular lo que aparecía allí como *deseo* de beber con la pulsión oral y la *necesidad* de beber.

¿Cómo, de una “energía pulsional” supuesta en un principio, puede llegarse al “deseo”, tal como lo hemos visto, como fantasma compuesto y simbolizado por la metonimia unicornio?

El análisis del sueño nos indica de una manera insistente que la mediación entre la energía pulsional y el deseo se asegura en ese caso electivamente por la fórmula: “tengo sed”, que se convierte en el “representante representativo”, aquel que, según Freud, hace entrar la pulsión en la vida psíquica. Como lo hemos recordado, es por el proceso de su “fijación” (inscripción) a un representante como la pulsión es introducida y está presente en el inconsciente.

Es, pues, en la energía necesaria para el mantenimiento de esa *contracatexis* donde yace todo lo que puede ser considerado como energía creadora del inconsciente.

A título de ilustración sugestiva podemos reconstruir, en este caso, el mito original de la sed de Philippe, si no con certidumbre —¿quién podría hacerlo?— sí al menos con la mayor verosimilitud.

Cuando Philippe niño estaba todavía en ese estado de existencia dependiente que su madre gusta de recordarle —y que todos invocan para sumergirlo todo ahí— sentía sin

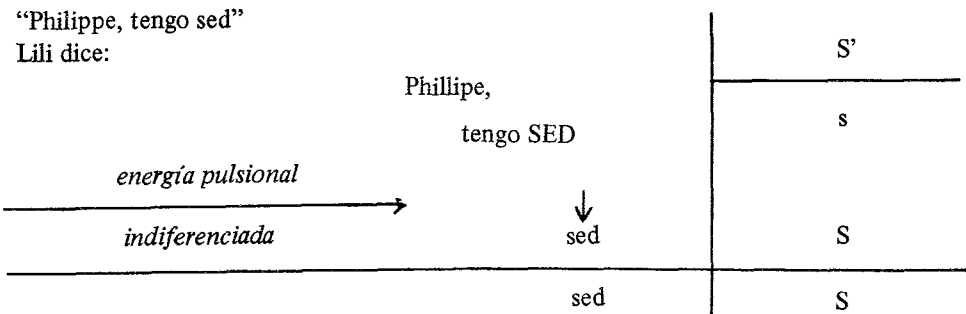
duda el deseo de beber de ese modo desprovisto de mediación y de matices que evocábamos con las palabras plenitud y vacío. Se le diera o no de beber, ello no cambiaba gran cosa la insistencia de una necesidad siempre renovada, hasta el día en que (así podemos decirlo, *a posteriori*, a la manera de los cuentos) —¿fue Lili u otra persona? — alguien articuló claramente: “Philippe siempre tiene sed”, y lo llamó “Philippe-tengo-sed”.

Reconocer y decir que Philippe tenía sed era introducir, a pesar de la benigna apariencia de la observación, una dimensión completamente nueva. Tener sed no ahogaba a Philippe en el abismo de una pulsión ciega; cuando más se convertía para él en una pasión. . . que sigue cultivando; porque tener sed no era ya simplemente estar embozado y gritando, sino ser reconocido como alguien que sufría una *pulsión definida* por la palabra sed; era, sobre todo, y esto es lo esencial, introducir por medio del significante “sed” la dimensión fundamental de la sed de *Lili*, porque Lili decía, al hablar de ella —su recuerdo es formal en este punto—: “Philippe, tengo sed”. (A decir verdad, como es evidente, el recuerdo es ambiguo, y en ello estriba su valor. Lili decía así “para bromear”, pero ya sabemos lo que quiere decir “para bromear”. Todo indica que Philippe había entendido literalmente y más allá, en su sentido pleno, la broma.)

El hecho de que se trate de un recuerdo bastante tardío de la edad de tres años no le quita nada de su valor de ilustración *a posteriori* de una experiencia fundamentalmente notable para Philippe, ya que no tenemos la ingenuidad de creer que ese recuerdo privilegiado restituya y limite la experiencia de nuestro sujeto.

Podemos dar ahora una primera fórmula para resumir el mito del nacimiento del inconsciente: *resulta de la captura de la energía pulsional en las redes del significante*.

Completemos, pues, el sector mítico de nuestro esquema, representando con una flecha horizontal la *energía pulsional indiferenciada*; añadiremos igualmente el fragmento intercurrente de la cadena significante manifiesta de Lili:



Es ese “tengo sed” el que va a constituir uno de los núcleos originales de la cadena inconsciente.

Seguramente que podremos interrogarnos todavía sobre el hecho de que sea precisamente ese significante el que se encuentre reprimido para constituir uno de los términos de base de ese inconsciente primordial. Sin querer avanzar demasiado en el desarrollo de este análisis, pensamos sin embargo que es oportuno desarrollar todavía un aspecto particular.

Ya hemos visto, en el curso de nuestro análisis anterior, que por la desviación del nombre neoformado de Liliane, Lili adquiriría un peso particular en el nivel de las formaciones inconscientes dominantes de la vida psíquica de Philippe. Además del hecho, ya observado, del paso fácil de lolo a Lili, a propósito de la cuestión de beber, y la oposición fonemática lo-li... (!) que no desarrollaremos aquí, conviene recordar que Lili no era el nombre de la persona en cuestión, sino sólo el diminutivo por el cual la llamaba su marido, y únicamente él.

Aparece, pues, con bastante claridad, como ya lo habíamos demostrado, que *más allá del deseo de beber*, por el cual hemos resumido el deseo formador del sueño, aparecen sucesivamente el deseo de Philippe por Lili, el deseo de beber de Lili y, finalmente y sobre todo, *el deseo de Lili por su marido y de su marido por ella*.

Podemos decir, pues, que si la incidencia "Lili dice: Philippe, tengo sed" adquiere así función de catalizador creador de inconsciente, es en la medida en que el significante SED surge allí como una encrucijada representativa, cruce de caminos que lleva tanto a una situación dual de dependencia en relación con la madre como a una situación edípica, por el lado de la sed de Lili.

Así hemos indicado con una primera reconstitución del fantasma de la sed de Philippe el mito del nacimiento del inconsciente en tanto "que resulta de la captura de la energía pulsional en las redes del significante".

Pero debemos precisar ahora de una manera más rigurosa ese lugar mítico del encuentro entre la pulsión y el significante.

En el sueño del unicornio es en el momento mismo de beber cuando se produce en un instante la abolición de toda tensión: es en el momento en que el "yo-tengo-sed" se realiza y acaba por abolirse cuando aflora, como decíamos antes, la pulsión de muerte. Para el niño de pecho es el instante en que, colmado en el sentido literal, se adormece, así como el unicornio de la leyenda se adormece y se pierde después de haber caído en la trampa del cazador: parece que por un momento, con la plenitud, se abre el llamado fascinante de un vacío bienhechor o catastrófico. Pero para Philippe ahora ya no es el acto de beber lo que lo colma o lo conmueve de una manera semejante; lo que queda es a veces, por supuesto, la angustia de encontrarse en un lugar donde pudiera faltarle agua pero, sobre todo, lo que subsiste ahora, con la misma calidad viviente, es el "yo-tengo-sed", verdadera fórmula mágica que abre y significa para él abismos o cimas, que no puede expresar de otra manera. Ante esta evocación suele perturbarse, lo mismo que en el sueño la oscuridad del abismo o la luz entrevistas suspenden el sueño en un grito o en la risa.

Sin duda podemos comprender que, desde el día en que "tengo sed", "tengo ched", pudo sustituir a ese grito inarticulado, Philippe dominaba algo del orden de lo inefable. Al mismo tiempo que asumía así un objetivo del lenguaje, nacía con esa primera ocultación de la pulsión de muerte su inconsciente primario.

Es lo que se nos muestra aún más claramente en el sueño de la podadera en que el grito forma parte del sueño mismo, evocando el "kiai" (ese grito sagrado que se da en el budismo Zen) capaz de matar o de resucitar; ahora bien, en ese sueño, lo que viene a colmar en vez de la muerte la grieta de la herida, es una cicatriz, una "huella". Vamos a ver que no es indiferente, que se revela inclusive como significante por excelencia.

Esta huella roja en el talón, único daño aparente en el sueño, provocado por la podadera castradora oculta nos remite, como hemos visto, a una cicatriz que Philippe tiene efectivamente en la frente. Es la huella de un accidente relativamente serio de su infancia: en un contexto de lucha de prestigio con un muchacho sensiblemente mayor que él se produce esa herida, vivida catastróficamente, que lo conduce a una situación de satisfacción regresiva de niño mimado por su madre. Ahora, esa marca, ese signo particular sigue siendo de alguna manera la marca del preferido, del elegido. Símbolo de la distinción preferencial, significante sobre todo de esa herida y, a través de ella, de otras muchas, la cicatriz nos remite muy directamente a la marca dominante de la circuncisión ritual. Por la vía del análisis del sueño la significación del pie donde se marca la herida se muestra correlativa del pene circunciso y de las transformaciones actuales de su deseo. Haber sido el preferido es, realmente, haber sido objeto de deseo de su madre.

Nada marca mejor para nuestro sujeto la seguridad, el recurso inquebrantable (consuelo, fortaleza y callejón sin salida) que esa cicatriz, huella de una situación en que su madre lo acogió amorosamente, pero más todavía que "seguridad", la cicatriz significa ahora que fue "amado" en un sentido erótico. Así, esa marca indeleble es el símbolo de un consuelo inmediato, estéril y carcelario; sobre todo, estigmatiza y fija al sujeto en esa posición fantasmática, pero aberrante, de significante del deseo.

Así como la marca de su circuncisión funda virtualmente el instrumento de su virilidad y su fecundidad en una herida y una consagración, de una manera semejante la marca de su rostro parece haberlo consagrado completamente a su madre: la cicatriz está ahí para significar que el cuerpo en su totalidad sigue siendo el privilegio estéril del deseo de su madre.

El cuerno del unicornio indica el sitio mismo de esa cicatriz: todo ocurre en el inconsciente de Philippe como si precisamente allí se fundara.

A la pregunta que planteábamos: ¿cuál es la energía específica que permite la contra-inversión, necesaria para la represión primaria, verdadera "creadora de inconsciente"? , no podemos responder mejor, por el momento, que con el análisis del caso de Philippe que acabamos de desarrollar. La energía específica se debe a la pulsión de muerte, precisamente en la medida en que esa pulsión se presenta como una fuerza radical e inmóvil o, mejor aún, lo contrario de una fuerza, un vacío por ejemplo, que no tiene relaciones con las pulsiones libidinales sino en el sentido de fundarlas. Precisemos nuestra idea diciendo aquí que el representante de la pulsión es antes que nada un representante de la pulsión de muerte: así, sed o cicatriz (huella, marca, podadera) son esos representantes primordiales que constituyen el *inconsciente primario*, el que no existe sino en el *estado de represión primaria*. Así como aparece en nuestro fragmento de análisis, es a partir de esos representantes inconscientes primarios como puede desarrollarse verdaderamente —más o menos bien— lo que se llama el deseo del sujeto; es a partir de ese texto primordial inseparablemente ligado al afloramiento de la pulsión de muerte como aparecen los representantes de las pulsiones libidinales y como se estructura lo que podrá llamarse verdaderamente "*deseo*". Es a partir del significante sed como se desarrolla el complejo libidinal "sed de Lili". Es a partir de la huella (cicatriz) como se desarrolla el complejo libidinal del "preferido".

Más generalmente, podemos decir que el lenguaje, como el inconsciente, está primaria

e indisolublemente ligado al afloramiento de la pulsión de muerte, en la medida en que es precisamente ese fundamento del mundo del deseo el que no se puede ni ver ni nombrar estando vivo. No parece útil insistir en esa dimensión específica del inconsciente “primario”; si se nos escapa se vuelve muy difícil de manejar oportunamente, tanto el inconsciente “psicótico” como el dominio del inconsciente neurótico, hecho de la represión secundaria cuyo mecanismo hemos detallado.

Así, para Philippe, los significantes sed y huella nos parecen constitutivos del inconsciente primordial. Sed y huella son y constituyen la represión original, es decir, la “fijación” del afloramiento inefable o catastrófico de la pulsión de muerte.

De ese fondo de inconsciente primario cuya génesis mítica hemos tratado de describir en este caso podrá desprenderse el unicornio como excelente metonimia del deseo de Philippe.

b] *La formación del síntoma neurótico*

Nos gustaría, a propósito del caso de Philippe, considerar el mecanismo de un síntoma aparentemente menor que las asociaciones del sueño han recordado. Se trata de lo que podríamos llamar el síntoma del “grano de arena”.

Philippe no tardó mucho en decirnos que no le gustaba la playa, pero de una manera tal que nos resultó fácil suponer alguna dificultad más fundamental. De los recuerdos del verano en la costa del Atlántico emergían todavía, muy claros, ciertos detalles relacionados con experiencias de sensibilidad cutánea: el contacto con la arena cálida sobre toda la superficie de la piel, de la arena fresca y húmeda cuando, por juego, lo enterraban en ella; arena ardiente contra la planta de los pies y, sobre todo, detalle esencial, el contacto con una placa de zinc recalentada por el sol.

Estar en la playa es ahora, para él, tener arena por todas partes, en los cabellos, los dientes, las orejas; poca o mucha, siempre queda, tanto más irritante cuanto que ya casi ha podido quitársela toda; el colmo de la molestia es el *grano* de arena que permanece malignamente escondido después de una cuidadosa limpieza; grano que se agranda contra la piel; pero es también el falso pliegue, la costura mal planchada, la piedrecilla en el zapato. Irritación muy común, pero que adquiere fácilmente en Philippe la amplitud de una preocupación obsesiva (¿no habrá alguna miga en las sábanas limpias, una piedrecilla escondida que podría reaparecer en un zapato cuidadosamente inspeccionado?), obsesión más o menos dominada, que en ciertas ocasiones puede conducir a los confines de la angustia o ponerlo en estados de irritación considerable contra los demás, contra sí mismo, contra los objetos incriminados. Así se presenta el síntoma del grano de arena.

Lo que nos gustaría determinar ahora es la *constitución específica* de la *cadena inconsciente* correlativa de la presión secundaria que surge allí en el síntoma.

Así, propiciada por una excitación cutánea, algo inconsciente surge y se impone hasta conducir al sujeto al borde de la angustia o de la cólera.

En este caso particular, gracias al trabajo realizado sobre el sueño, nos parece casi posible precisar la constitución de ese “algo” inconsciente. Si consideramos el significante arena que aparece en un grano en el centro del síntoma, podemos desarrollar sobre la cadena inferior la secuencia siguiente: por un lado, los significantes “sed”, “playa”, y

luego "Lili", término mayor de la cadena. Por otro lado, los términos importantes de la cadena asociativa ligados al síntoma, es decir, "piel" y "pie", ya evocados en el texto manifiesto por los "pies desnudos" de Liliane y por las asociaciones que recuerdan la atención puesta en las huellas.

Una indicación complementaria resulta aquí necesaria para llegar al término extremo de la cadena inconsciente que se manifiesta en el síntoma. Es el hecho de que Philippe distinga en el conjunto de su superficie cutánea una zona privilegiada, la planta de los pies, en tanto que realiza uno de sus fantasmas, típicamente obsesivo: tener una piel insensible, casi invulnerable, resistente y "dura como un casco" [*dure comme de la corne*] (observemos incidentalmente que cuando se habla así se trata de los cascos de un caballo). Recordaba el placer que le producía caminar con los pies desnudos, más tarde, no sólo en la arena, sino también sobre el lecho de los arroyos secos o, hecho más singular, en los materiales acumulados en las pendientes heladas: estaba orgulloso de la costra que se le formaba así.

No nos detendremos más en la cuestión de la erotización cutánea salvo para decir que Philippe presentaba en el nivel de su piel toda una serie de síntomas de los cuales el del grano de arena no es sino un ejemplo relativamente simple. Hay que añadir, sin embargo, una observación necesaria: que Philippe, que tenía actitudes muy diversas en relación con las diferentes partes de su cuerpo, había invertido particularmente, como suele decirse, los pies, lo mismo que la cabeza.

Volvamos ahora a la cadena inconsciente así completada por "casco" [*corne*] en tanto que precisamente ese "casco" va a constituir un puente entre los pies y la cabeza, conforme a su función metonímica. Podemos desarrollarla en su totalidad y escribir:

LILI—playa—sed—arena—piel—pie—CASCO, tal como aparece tras un intento de análisis de eso que se precipita, favorecido por una pequeña irritación cutánea, para formar el síntoma del grano de arena.

Bastará ahora, para representar esta cadena, condensarla al extremo; el UNICORNIO se dibujará. *Es así como, en última instancia, se descubre el inconsciente.*

Nos parece que si una formación debe ser calificada con el término de complejo es algo como *esa secuencia fijada por la ilusión de su discurso irrisorio en la imagen del UNICORNIO.*

No volveremos aquí, a propósito de unicornio, sobre un análisis que sería de cualquier manera una repetición del que hemos desarrollado en torno a Lili; debería mostrarnos de nuevo que *lo que constituye efectivamente su fuerza ineluctable* es su relación con un término mayor, *el falo, signifiante por excelencia del deseo.*

Nos dedicaremos más bien a seguir un poco el análisis del sueño de la podadera. Ya hemos subrayado que ese sueño (posterior al sueño del unicornio) nos conducía más directamente que el anterior a la represión primaria constitutiva del inconsciente primordial.

El instante de beber y el signifiante sed aparecían en el sueño del unicornio como el afloramiento y la ocultación de la pulsión de muerte; el *grito* catastrófico y el signifiante huella nos aparecen en ese sueño de la podadera todavía más claramente como el surgimiento y la fijación (represión primaria) de la misma fuerza radical constitutiva del inconsciente primordial.

En el nivel del análisis clínico de este segundo sueño, el de la revelación del inconsciente

propriadamente dicho (fruto de la represión secundaria), encontramos ciertas constantes del inconsciente de Philippe: el pie, por ejemplo. Más que aquel que “deja la huella”, la soporta en el talón, en forma de un arañazo rojo allí donde precisamente el casco es más duro. Igualmente, esa huella nos remite a la frente, al lugar preciso en que se sitúa el cuerno del animal mítico; si consideramos, pues, como nos indica el análisis, los temas de castración en el sueño, el falo aparece como marcado por la herida o, mejor aún, como fijado sobre la herida misma. Philippe parece marcado, en su totalidad, por el signo de esa castración; se presenta, podríamos decir, como una cicatriz total o como, todo él, un falo marcado, lo que le dificulta convertirse verdaderamente en portador del falo, salvo por la treta metonímica del unicornio. Y podemos interrogarnos aquí, comparando este análisis con el de otros obsesivos (como el caso de Philon que hemos desarrollado en otra ocasión),⁴² para saber si esta posición particular en relación con el complejo de castración no es específica de la neurosis obsesiva. Todo ocurre para Philippe como si el tema de castración no se distinguiera jamás de esa represión primaria en que el significante oculta el afloramiento del vacío de la pulsión de muerte: siempre permanece en guardia, constantemente ocupado, al parecer, en dominar, sin lograrlo realmente —o a un precio demasiado elevado—, ese inconsciente primordial.

El análisis de ese sueño de la podadera debe permitirnos justamente reintroducir dialécticamente, en el nivel de la represión secundaria, la cicatriz de la herida real y desinvertirla de la pasión maternal; debe sobre todo conducirnos a “desprender” un poco a Philippe de la brecha que se siente obligado a colmar como un falo, fundándolo justamente en esa marca, y a abrir el campo de su deseo asumiendo la castración en vez de obviarla o negarla.

Si el sueño del unicornio nos conduce sobre todo a un contexto edípico, es decir, libidinal, del inconsciente de Philippe, el sueño de la podadera nos abre más directamente la vía del complejo de castración y de la energía propia de la pulsión de muerte.

Una y otra fuerza se encuentran en la constitución del síntoma neurótico del grano de arena: la cadena inconsciente del sueño de la podadera (pie-arena-huella-cabeza) coincide y confirma en más de un punto, como vemos, la del sueño del unicornio.

Podemos decir ahora que el grano de “arena-que-lleva-y-pierde-la-huella”, al irritar la piel, el pie de Philippe, deja a su vez una huella en él; aviva los bordes de esa herida imaginaria, ausencia o apertura, huella o sed, resume y recuerda malignamente a Philippe el difícil reconocimiento de su deseo.

42. *Evolution psychiatrique*, 1959, III, p. 383.

Me toca introducir la discusión de dos comunicaciones que, a primera vista, parecen hablar un mismo lenguaje, cuyo objeto sería el lenguaje mismo, aprehendido en el proceso metafórico por una especie de lenguaje del lenguaje. “El lenguaje es justamente —dice A. de Waelhens—, aplicación de la dialéctica de la presencia y de la ausencia”. Una parte sustancial de su exposición se propone el “estudio del nacimiento y del sentido original del lenguaje”, estudio que tiene como punto de partida una célebre observación de Freud —la del niño que juega con la bobina cuya desaparición y reaparición eran puntuadas respectivamente por las palabras *fort* y *da*— que le sirvió para establecer el sentido de la compulsión de repetición. Y cuando A. de Waelhens une a la problemática de la repetición la del lenguaje que permite al hombre sustraerse a la urgencia del acontecimiento sustituyéndole, por desplazamiento, una palabra, su empresa es paralela a la de J. Laplanche y S. Leclaire, y bebe probablemente de la misma fuente donde ellos han encontrado interés en el estudio de la metonimia del deseo.

A. de Waelhens toma como principal referencia freudiana *Más allá del principio del placer*, dejando a un lado los textos más precoces que tratan especialmente del problema del inconsciente y, en realidad, la parte de su exposición que se apoya en ello constituye un estudio muy interesante de la génesis de la intencionalidad de la conciencia fundada en la función metonímica del lenguaje, estudio en el cual no puede tratarse del inconsciente, ya que el término no aparece escrito allí ni como adjetivo ni menos aún como sustantivo [pp. 14 a 25]. Como dice el autor en las primeras páginas críticas de su exposición, el inconsciente freudiano “es una instancia dinámica, dotada de una estructura propia y que, a pesar de la palabra que lo designa, podría no ser comprensible —o no ser *sólo* comprensible— en relación con la conciencia”. Con la reserva que indica el término *sólo* (subrayado) ello excluye esa instancia de la empresa de su estudio, tras una tentativa de valorar un aspecto capital del inconsciente que se relacionaría de alguna manera con el orden de la conciencia. El inconsciente se compara entonces con lo implícito de Husserl. “El inconsciente se caracterizará por un modo particular y original de intencionalidad, es decir, por una institución de sentido de un tipo *sui generis*”, lo que se presenta como “una manera de ver que coincide exactamente con la de Freud. . . quien no percibió los servicios que la noción de intencionalidad habría podido prestarle”. Esto para llegar a un ejemplo psicológico tomado de la banalidad de la vida cotidiana a propósito del cual se muestra que “la múltiple manera de ser simultáneamente a sus objetos determina para la conciencia una múltiple manera de ser consciente. . . que constituye. . . modos más o menos pronunciados de ser inconsciente”. Esto nos coloca “en posición de discernir *somera-mente* en qué sentido es verdadero o falso decir que la fenomenología admite o rechaza al

inconsciente”, nos dice A. de Waelhens. Lo que equivale a reconocer que la fenomenología de hoy rechaza al inconsciente como lo hacía Husserl puesto que no se trata sino de una manera de ser de sus objetos actualmente más o menos fuera de la conciencia, perteneciente entonces al dominio freudiano del preconscious —que se opone precisamente al inconsciente— que corresponde al dominio de lo que está *a disposición* de la conciencia. A. de Waelhens se aúna con las críticas que Politzer hacía a la hipótesis metapsicológica del inconsciente. En él se encuentra implícitamente el mismo reproche de abstracción cuando rechaza un inconsciente al que no haría alusión ningún sentido vivido, el mismo reproche de realismo cuando da a entender que un inconsciente que no se relacione de alguna manera con el orden de la conciencia no podría integrarse a una actividad constitutiva de sentido, que sería una cosa, fuera de la subjetividad, del terreno de los fenómenos de la naturaleza de los que no sería justo precisamente decir que son inconscientes.

“Al realismo de la significación Politzer opone una teoría de la inmanencia del sentido que, si no toma sus elementos de la doctrina fenomenológica, podría ser perfectamente reivindicada por ella”, dicen J. Laplanche y S. Leclaire, que dedican su primer párrafo, titulado “Sentido y letra”, a una argumentación de la crítica de Politzer que puedo asumir sin parafrasearla, puesto que ustedes ya la conocen, y que se refiere igualmente a la crítica de A. de Waelhens. Con J. Laplanche y S. Leclaire repetiré, cosa que me parece ser el punto de vista freudiano, que “naciones tales como las de conflicto, de formación de compromiso, etc., son insostenibles en una estructura cuyas dos únicas dimensiones serían las de una letra: el contenido manifiesto, y de un sentido que ocuparía el lugar del inconsciente” (observemos que Henri Ey parece ser también de este punto de vista). A. de Waelhens termina su informe con una tentativa de acercamiento de los puntos de vista fenomenológico y psicoanalítico: “Actualmente el filósofo sabe únicamente que esos modos, conciencia e inconsciencia, no pueden designar *estados* sino momentos del discurso. Me parece que esas opiniones, ciertamente incluidas en el pensamiento fenomenológico, son fieles también a las enseñanzas del análisis cuando, precisamente a propósito del lenguaje, J. Lacan escribe: ‘El inconsciente es esa parte del discurso concreto en tanto que transindividual, que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente’.”

“Pero ya oigo al escéptico reclamar del filósofo una exégesis ontológica de la ‘disposición’ que supone que reabrirá todo el debate. Es verdad.” He citado *in extenso* estos últimos argumentos porque su articulación se superpone muy curiosamente a la articulación del segundo al tercer párrafo del primer capítulo de J. Laplanche y S. Leclaire: el segundo párrafo podría ser una exégesis de la cita de Lacan, por medio de la cual de Waelhens quiere justificar su unidad de visión con los psicoanalistas. Ahora bien, J. Laplanche y S. Leclaire ven en ello una reafirmación de la opinión de Freud que dice que los datos de la conciencia son lacunares y que el inconsciente no es coextensivo a lo manifiesto como su significación: debe interpolarse en las lagunas del texto manifiesto; a ello añaden que “el inconsciente está en relación con lo manifiesto, no como el sentido con la letra, sino en un mismo nivel de realidad”. Dan así a la cita en que se apoya A. de Waelhens un sentido incompatible con el de un inconsciente que remitiría a la inconsciencia como momento del discurso.

En su tercer párrafo, abordan la ontología de la “disposición” que A. de Waelhens

reclama justamente, recordando muy a propósito que “el inconsciente, que es el campo específico del psicoanálisis, debe ser tomado en el sentido tópico; en este sentido se opone tanto al preconscious (que no es inconsciente más que desde el punto de vista descriptivo) como a la conciencia. . . El inconsciente en el sentido psicoanalítico está constituido por contenidos inaccesibles a la conciencia; el preconscious, al contrario, está abierto a ésta; constituido por mis recuerdos no actualizados, por mis conocimientos, etc., cubre todo el campo de lo que, fuera del psicoanálisis o antes de éste, se describe como “inconsciente” o “subconscious”.

S. Lébovici y R. Diatkine por una parte, J. Laplanche y S. Leclair por otra, nos han dado dos ponencias sobre el lenguaje muy diferentes y cuyas divergencias de puntos de vista podrían constituir sin duda la sustancia de debates psicoanalíticos. Sin embargo, al leer el conjunto de las ponencias aquí presentadas, esas dos debidas a psicoanalistas freudianos atraen la atención por su objeto común que las opone a la totalidad de las demás. En la escala de esta confrontación, dan, más allá de la diferencia de lenguaje, una impresión de unidad que reduciría provisionalmente sus oposiciones a particularidades de detalle.

J. Laplanche y S. Leclair han titulado su segundo capítulo “El inconsciente como sistema en Freud”. Hacen su exégesis del inconsciente tal como la presentó el maestro en el marco de su metapsicología, llegada a la madurez hacia 1915. Ello supone, por su parte, la opinión de que las modificaciones y perfeccionamientos (tópicos dramáticos de las tres instancias y dualidad fundamental de los instintos) que Freud aportará posteriormente a ese sistema no afectarán a lo esencial de lo que se había fijado entonces. Su exégesis, que supone una opción personal a propósito de posiciones freudianas que han permanecido ambiguas o flotantes, les conducirá al punto en que podrán introducir su estudio del “inconsciente estructurado como un lenguaje”. S. Lébovici y R. Diatkine, al contrario, dedican una primera parte de su exposición a un repaso de la evolución del concepto del inconsciente en Freud. No es posible comparar, por tanto, punto por punto, la manera en que estas dos ponencias comprenden el pensamiento de Freud. Me limitaré a llamar la atención de ustedes hacia dos puntos: los autores de las dos ponencias parecen extraer su conocimiento del inconsciente cada uno a su manera —yo no diría que idéntica pero sí al menos no heterogénea—, de entender a sus pacientes; la calidad de realidad que hay que conferirle al inconsciente, que han entendido, puede dar lugar a controversia.

Cuando S. Lébovici y R. Diatkine dicen que “el psicoanálisis no es una interpretación de los contenidos y de los símbolos”, que “una de las técnicas más frecuentemente empleadas por los psicoanalistas es la que consiste en mostrar en una secuencia del material los lazos que existen entre sus diferentes elementos”, no hacen sino recordar principios clásicos que J. Laplanche y S. Leclair recogen en su elegante pero quizá demasiado rígida distinción “entre dos modos de escuchar, uno en traducción simultánea, otro lacunar”. El que el inconsciente se descubra sobre todo en las lagunas del discurso no podría dar lugar a contradicción. Pero que haya palabras sin correspondiente inconsciente, palabras vacías, no es un corolario de la verdad de que el conjunto del discurso del paciente no es, de derecho, interpretable. Podría haber en esto motivo de discusión. “El inconsciente es una segunda estructura en la que los fenómenos lacunares (de la

conciencia) encuentran su unidad, independientemente del resto del texto”, afirman J. Laplanche y S. Leclaire: Politzer, seguido al parecer por A. de Waelhens, rechaza esta segunda estructura porque está mancillada de realismo. S. Lébovici y R. Diatkine piensan que Freud no cayó en la trampa del realismo del inconsciente, mientras que J. Laplanche y S. Leclaire parecen considerar que si el inconsciente es una realidad se encuentra al abrigo del alcance infamante del epíteto realista. ¿Hay que mostrarse sensible a la letra de la crítica de Politzer y refutarla, o admitir la letra y refutar las implicaciones? Mi papel aquí consiste en llamar la atención sobre la cuestión del realismo, supuesto o no, del inconsciente freudiano. Pero debo decir —y no creo que pueda sospecharse que sostengo una posición antifilosófica en materia de psicoanálisis— que en mi opinión, una vez admitido el inconsciente freudiano, esta cuestión desembocaría en una querrela puramente escolástica. J. Laplanche y S. Leclaire se esfuerzan por establecer —con éxito me parece— que el inconsciente es una realidad que escapa a la segunda crítica, la de la abstracción, que le hace Politzer: que no es una cosa, sino la realidad de un discurso en persona.

¿En qué persona, se preguntará? No necesariamente en primera persona, única eventualidad concebida por Politzer, responderán J. Laplanche y S. Leclaire, que prosiguen: “Cuando el Ello habla en el inconsciente. . .” Ello se expresa en la gramática del sistema preconscious, en tercera persona, pero no habría que concluir sin embargo, me parece, que el discurso inconsciente hable en tercera persona. Se trata en realidad de una persona ambigua, intraducible, a no ser, según el contexto del momento, en una u otra de las tres personas gramaticales. Cuando el Ello se convierte en yo inconsciente que habla, el yo sigue siendo una persona ambigua. El inconsciente que discurre en la persona del yo no discurre todavía en primera persona. No hay que dejarse influir por el hecho de que, a falta de un mejor término, Freud haya tenido que contentarse con transformar en nombre el pronombre *ich*, ya que el inconsciente no designa jamás a los seres por la idea de una relación con el acto de hablar,¹ no conoce pronombre. El inconsciente que habla en la persona del Yo puede ser *traducido* así como lo ha demostrado Freud² —cosa que he tenido la oportunidad de recordar—:³ como poseedor de un polo sujeto y un polo objeto, como capaz de hablar en primera persona conjugada con el verbo ser y en primera persona conjugada con el verbo tener. El objeto de este tener puede ser reconocido en el sistema preconscious como una tercera persona que puede hablar a la segunda persona; mas la palabra, percibida y reprimida, no estará ya en el inconsciente en tercera o segunda persona sino en la persona del Superyó actuando en lugar del Ello. El inconsciente no conoce las personas de la gramática; Ello, Yo, Superyó son entidades de un sistema que le es propio.

Estoy de acuerdo, pues, con J. Laplanche y S. Leclaire en decir, a falta de algo mejor, puesto que hay que hacer uso de nuestro lenguaje para comunicarse con ellos y con

1. *Pronombre*. En el sentido gramatical preciso, término que designa a los seres por la idea de una relación con el acto de hablar (Littré).

2. S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, VII, B.N., I, 1159 [G.W., XIII, 116].

3. C. Stein, “La castration comme négation de la féminité”, en *Rev. fr. de Psychanalyse*, XXV, 1961, pp. 221-242.

ustedes, que el inconsciente es la sede de un discurso o de un drama “en persona” —diría yo mejor “en ser”, si se me permite. Pero les pediría que examinaran si piensan realmente que ese discurso puede desarrollarse en la forma de las personas gramaticales o si lo que dicen de ello no es más que el efecto de una facilidad de escritura. Estoy de acuerdo con ellos en decir que el inconsciente es tan real como el sistema preconscious-consciente; que son uno y otro a la vez letra y sentido, a condición de que la letra del inconsciente no sea la misma que la del preconscious; que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje a condición de que ese lenguaje no sea el idioma. La cuestión de la pertenencia al sistema preconscious de la gramática de la lengua es de gran importancia. Remite, por lo demás, a su formulación arcaica, que encontramos en Ferdinand de Saussure, para quien la gramática pertenecía todavía al orden sincrónico colectivo y consciente, el de la lengua, opuesto al orden diacrónico, inconsciente e individual, el de la palabra. Por supuesto, hay que tomar aquí el término inconsciente en un sentido puramente descriptivo.

Precisados estos puntos, quedaría por examinar si la tónica de las tres instancias tardíamente introducida por Freud en su concepción del inconsciente debe aportar un argumento en favor de la hipótesis de la doble inscripción.

Toda la segunda parte del trabajo de J. Laplanche y S. Leclair, constituida por sus tres últimos capítulos, está dedicada al estudio de lo que se encuentra inscrito en el inconsciente estructurado como un lenguaje y al estudio de la manera en que se efectúa la inscripción. No podemos dejar de abordar, en principio, ese trabajo desde el punto de vista de la subjetividad. Lo que retiene la atención en una primera lectura rápida es, en efecto, el conjunto del análisis del sueño del unicornio, que pretende no sólo establecer el “texto inconsciente” que lo sostiene, sino también explicar el establecimiento mismo de ese texto. Por mi parte, esa primera lectura me produjo un gran placer, y me sedujo vivamente la habilidad del procedimiento de esa metamorfosis propuesta a mi imaginación, procedimiento emparentado con el de los fragmentos de la *Interpretación de los sueños* y la *Psicopatología de la vida cotidiana*, pero explotado aquí en la escala más ambiciosa de un gran conjunto. La seducción incita a la desconfianza, pero el que desconfía del juego de prestidigitación que lo ha seducido sólo tendría que hacerse enseñar su manejo para encontrarse en posición de experimentar su realidad, por el efecto de su acción sobre los demás. Propondría, pues, algunas reflexiones sugeridas por el examen detallado de este texto y, en la medida en que serán críticas, las quiero así en función de su alcance mismo, es decir, constructivas. Su estudio suscita muchas dificultades que incitan a la circunspección y aquí sólo encontrarán ustedes algunos fragmentos.

Examinaré “el inconsciente estructurado como un lenguaje”, tal como lo ven los autores desde el punto de vista de su inventario o, más bien, de su semiología en primer lugar, y desde el punto de vista de su mecanismo o, más bien, de los procedimientos de su articulación después. Encontramos allí fenómenos, palabras, cadenas de palabras y también frases articuladas según el uso de la lengua; encontramos representaciones de cosas e imágenes encadenadas en complejos. Esto no es muy satisfactorio y se debe, pienso, a que la distinción entre los signos del proceso primario y los del proceso secundario no se respeta siempre rigurosamente. La demostración del sueño del unicornio no se superpone siempre exactamente al estudio teórico expuesto en el cuar-

to capítulo. Observemos que no es muy evidente que la palabra “sed” o “tengo sed” constituya en el paciente en cuestión un núcleo original de la cadena inconsciente, puesto que se nos dice que beber ha seguido siendo su pasión y que nunca ha dejado de pronunciar ese “tengo sed”. Yo propondría considerar como núcleo original de su cadena inconsciente no la palabra “sed” sino el fantasma “Philippe, tengo sed”, lo que es muy distinto. Observemos que la cadena “LILI – playa – piel – pie – CUERNO” (casco) está constituida por términos que remiten a recuerdos o a preocupaciones que se encuentran, al menos en el momento del análisis, a disposición de la conciencia del paciente. Ya sea por el efecto del análisis o no, esta secuencia pertenece a lo que podría llamarse el léxico personal del sujeto inscrito en su preconscious. Y si se encuentra inscrito allí por el efecto del análisis, no tenemos derecho a suponer que haya surgido tal cual del inconsciente, lo que iría en contra de la hipótesis de la doble inscripción y no podría explicarse sino por el desplazamiento de la energía de inversión de un sistema único de representación. Esta cadena es una cadena de significantes, cada uno de los cuales tiene cierta fijeza en su significación, remitiendo, en recuerdos determinados, a cosas y afectos relativamente definidos y al mismo tiempo a su lugar común en la lengua, habiendo sufrido, pues, el efecto de “nodulación” entre diferentes cadenas de significantes; el único que, según Lacan, le asegura al vocablo un lugar determinado en el léxico.

Los autores nos muestran cómo, para significar el lugar de la acción, la metáfora *place* (lugar, plaza) se ha sustituido al significante playa que se encuentra reprimido y “entra –dicen– en conexión con los elementos del inconsciente”. Se presenta, en el ejemplo elegido, como una de las “palabras-encrucijada” que ellos consideran los elementos constitutivos del texto inconsciente. Se encuentra, en el inconsciente, en conexión con el fonema “j” que es, en cierto sentido, representativo del fantasma que podemos llamar “Philippe, tengo sed”. Tenemos derecho a suponer que la palabra playa ha adquirido importancia para Philippe, no tanto porque siempre podrá acordarse de que se encontró en la playa con Lili (también se encontró con ella en otros muchos lugares puesto que ella formaba parte del medio más cercano que lo rodeaba) sino más bien porque, al escuchar nombrar a la playa, sintió despertarse en él una carencia por satisfacer, la del impulso representado por el fonema “j”. Así la representación de la cosa que era esa playa determinada a la orilla del Atlántico, a una luz determinada, se encuentra ligada al representante significativo de una pulsión, representante significativo que es el núcleo de un fantasma. La representación de la palabra “playa” queda por supuesto, según la opinión de Freud que recuerdan los autores, sometida al proceso secundario que se inscribe en el preconscious. En cuanto a esa “palabra-encrucijada” playa, a la vez significante y significado, que no es del todo la representación imaginaria de la playa en cuestión, cuyo carácter ambiguo es definido por los autores como un signo tomado de lo imaginario pero elevado a la dignidad de significante y que designan con el término *imago*, esa palabra-encrucijada me parece situarse en la encrucijada de los sistemas inconsciente y preconscious más que en la encrucijada de las asociaciones más profundas del inconsciente. Pertenece al vocabulario sometido al proceso secundario y, al mismo tiempo, está sujeto a lazos particulares con el inconsciente por un componente fonemático que le asigna un valor particular. Las palabras no me parecen encontrar su lugar en lo que el

inconsciente tiene de más esencial, así como los elementos constitutivos del inconsciente no se articulan según la gramática de la lengua. El inconsciente tiene más bien como elementos representaciones de pulsiones que, en la medida en que son del orden del lenguaje, estarían ligados a fonemas o quizá a grupos de fonemas, pero jamás a palabras como tales. Estos fonemas representativos de pulsiones entrarían en la constitución de fantasmas inconscientes donde se encontrarían ligados a representaciones imaginarias, las representaciones de cosas, como las llamaba Freud. Puede decirse que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, a condición de que se reconozca a ese lenguaje caracteres particulares que lo diferencian radicalmente de la lengua, caracteres en razón de los cuales nos resulta tan difícil traducirlo a la lengua. La lengua, utilizando palabras articuladas según la gramática, permanece enteramente en el campo de los procesos secundarios. Por supuesto, se expresa en el habla particular en razón de los efectos de los lazos que contrae con el lenguaje inconsciente por mediación de esas "cadenas de palabras-claves" establecidas por S. Leclaire y J. Laplanche.

Estas opiniones no dejan de complicar el esquema de la oposición entre sistema inconsciente y sistema preconscious. Esas "palabras-encrucijada" que tiendo a situar en la encrucijada de los dos sistemas siempre podrán ser objeto de discusión en cuanto a su situación en un estrato más superficial del inconsciente o en un estrato profundo del preconscious. Esto no deja de recordar las dificultades planteadas por la psicología moderna de ese Yo que participa a la vez de las dos estructuras; Yo que conviene distinguir, en todo caso, de lo que Nacht llama el inconsciente elemental,⁴ término que podría conservarse muy bien para designar ese inconsciente radicalmente inconsciente cuyo inventario acabo de tratar de limitar. Las "cadenas de palabras-claves" en cuestión se sitúan en el nivel de las estructuras conflictivas habitualmente designadas por el término de mecanismos de defensa del Yo. Podríamos encontrar ahí quizá el acceso a un estudio de la función lingüística de esos mecanismos. Pero hoy no intentaría yo tal empresa. Debo considerar, pues, que la oposición más radical al preconscious es la de un inconsciente, para el cual propongo conservar, al menos provisionalmente, la designación limitativa de inconsciente elemental. El inconsciente elemental no se superpone exactamente a la instancia, sede amorfa de las pulsiones, que Freud ha llamado el Ello. Participa también de las funciones asignadas al Superyó y quizá a los rudimentos del Yo. Está estructurado indudablemente, como lo quieren J. Laplanche y S. Leclaire, como un lenguaje. En la encrucijada del inconsciente elemental y del preconscious operan las estructuras que son objeto de los estudios llamados de la psicología del Yo. Podemos quizá hacer de lado, momentáneamente, la cuestión de la legitimidad de su pertenencia al inconsciente. Podemos aun reconocerlo diciendo que el inconsciente supone dos estratos, el más profundo de los cuales, el inconsciente elemental, se expresa en un lenguaje cuyo discurso no puede transcribirse de ninguna manera en el lenguaje consciente según el uso de la lengua. El más superficial, al contrario, podría transcribirse en la forma del "texto inconsciente", tal como nos lo dan J. Laplanche y S. Leclaire.

La cuestión de la accesibilidad de los contenidos psíquicos a la conciencia está ligada

4. S. Nacht, *De la pratique à la théorie psychanalytique*, París, 1950 y *Rev. Fr. de Psychanalyse*, 1948, núm. 1.

al punto de vista que acabamos de exponer: no podemos contentarnos con distinguir un inconsciente constituido por contenidos inaccesibles y un preconsciente cuyo contenido está a disposición de la conciencia. Los recuerdos no actualizados, por ejemplo, son en principio preconscientes, a disposición de la conciencia. Sabemos que el proceso de la represión puede sustraer a esa disponibilidad una experiencia significativa. Pero sabemos también que un significante reprimido puede descubrirse en el curso del tratamiento psicoanalítico y quizá también en otras circunstancias; que puede encontrar su lugar en un recuerdo disponible. Si se hubiera encontrado, por el hecho de la represión, inscrita en una estructura cuyos contenidos son inaccesibles, esa recuperación sería por definición imposible. La acción de la metáfora no podría operar más que en un solo sentido, como pura pérdida. Philippe se habría vuelto incapaz de evocar, para siempre, la playa. Este no es el caso y nos conduce a admitir que el significante playa ha caído en una zona del inconsciente donde se encuentra fuertemente ligado al fantasma "Philippe, tengo sed", sin entrar a pesar de ello en la constitución misma del inconsciente elemental al que pertenece el fantasma.

J. Laplanche y S. Leclair nos dan un esquema de la represión según el proceso de la metáfora; ése es el núcleo de su tesis y creo que no se encuentra alterado por la reserva de que el significante que cae en el inconsciente entra en conexión con elementos del inconsciente elemental sin volverse por ello constitutivo, propiamente hablando, de esta última estructura; esto en cuanto a la represión *a posteriori*, la única de la que tenemos conocimiento directo, por lo demás, a través de la práctica del análisis. La represión original, al contrario, es irreversible. Es constitutiva de los fantasmas del inconsciente elemental. Para comprender la represión original, nos dicen los autores, "es necesario concebir la existencia de ciertos 'significantes-claves' situados en posición metaforizante, y a los que corresponde por su peso particular la propiedad de poner en orden todo el sistema del lenguaje humano. Puede advertirse que hacemos alusión en particular a lo que J. Lacan ha llamado la 'metáfora paterna'." Más adelante [pp. 118-122], nos proponen una reconstitución de lo que llaman muy justamente el mito de la represión original, con la ayuda de su ejemplo clínico. El nacimiento del inconsciente, nos dicen entonces, "resulta de la captura de la energía pulsional indiferenciada en las redes del significante, en tanto que el significante está destinado precisamente a ocultar la 'apertura' fundamental del ser que asegura sin descanso la metonimia del deseo. . ." Pero la reconstitución que se nos propone entonces consiste pura y simplemente en afirmar que el significante sed, metonimia a la vez del deseo de Philippe y del deseo del que Philippe quiere ser objeto, constituye uno de los núcleos originales de la cadena inconsciente. Del peso de la función metaforizante de lo que J. Lacan llama "el nombre del padre" no se trata ya. Más que de rechazar la tesis por esa ligereza de su ilustración clínica, tratemos de reconstituirla usando el método propuesto por los autores: el significante "Philippe, tengo sed" remite indudablemente al deseo (a la "apertura" de Philippe) y no en tanto que se refiere al agua de una fuente o al vaso de agua o de leche que se daba quizá a Philippe cuando decía que tenía sed, sino en tanto que llena la función de "nombre de padre". El significante "sed" que remite al deseo de ingerir agua o leche es una metáfora y también una lítote. Según el esquema, si planteamos que el significante "Philippe, tengo sed", que remite a la apertura

de Philippe, es sustituido por el nuevo significante “sed”, la “apertura” de Philippe se verá connotada por la sed, mientras que el significante “Philippe, tengo sed” será sujeto a la represión. Formará un núcleo original del inconsciente cuando en el sistema preconscious el verdadero deseo de Philippe se encontrará mistificado por la sed:

$$\begin{array}{r}
 \text{“Philippe, tengo sed”} \\
 \hline
 \text{“apertura” de Philippe}
 \end{array}
 \begin{array}{r}
 \text{sed} \\
 \hline
 \text{“Philippe, tengo sed”}
 \end{array}
 =
 \begin{array}{r}
 \text{sed} \\
 \hline
 \text{deseo de Philippe} \\
 \hline
 \text{“Philippe, tengo sed”} \\
 \hline
 \text{“Philippe, tengo sed”}
 \end{array}
 \text{ (“j”)}$$

Que el significante “Philippe tengo sed” sea sometido a la represión original no significa que la frase formada por las palabras “Philippe, tengo sed” sea constitutiva del inconsciente elemental, sino el fantasma del deseo de la madre que podemos designar así, a falta de otra expresión mejor, puesto que tenemos que hablar con palabras. En cuanto a la palabra sed, si se convierte en el sistema preconscious en una metonimia de ese deseo, nada prueba que tenga en el seno del fantasma una existencia como elemento constitutivo susceptible de ser aislado, mientras que tenemos todo el derecho de creer, al contrario, que el fonema “j” (de “j'ai” [*yo tengo*]) y que se encuentra en “playa” [*plage*] es un núcleo privilegiado. El hecho de que el recuerdo de la frase “Philippe, tengo sed” pueda ser fácilmente evocado no despierta entonces ninguna dificultad, puesto que lo que constituye el objeto de la represión original no es esa frase sino el fantasma del deseo de la madre, que designamos así a falta de otra expresión mejor. El recuerdo podría ser reprimido secundariamente, por lo demás, contrayendo lazos resistentes con el fantasma. Represión original y represión secundaria se encontrarían ilustradas así, de un solo golpe. Nada prueba, por lo demás, que el inconsciente elemental esté constituido definitivamente muy temprano; podría ocurrir que la represión original se prolongara toda la vida, al mismo tiempo que se desarrolla el proceso más ruidoso de la represión secundaria que lo encubre.

Hacia alusión, hace un momento, a la seducción de la demostración clínica de J. Laplanche y S. Leclair: pueden tomar la precaución de decirnos que los significantes de su texto reconstituido no son exactamente de la misma naturaleza que los del vocabulario, significados al mismo tiempo que significantes, representaciones de cosas al mismo tiempo que representaciones de palabras, signos inquietantes; no por eso dejamos de reconocer las palabras familiares del texto manifiesto. Y cuando nos permiten entender que lo que se reprime, originalmente, en lo más profundo de nosotros mismos no es sino de esa naturaleza benigna, encontramos la bella satisfacción de creer que nuestros fantasmas no son sino fantasías. Lo que, en su propio lenguaje, puede enunciarse así: con una metonimia del inconsciente ocultan la “apertura” del psicoanalista siempre mantenida en la práctica viviente de su arte. Ninguna metapsicología se desprende del coloquio psicoanalítico. Siempre resulta de una toma de distancia; siempre está al servicio de lo que se conviene en llamar las resistencias contra el psicoanálisis; siempre debe estar sometida a la prueba de la vuelta a la experiencia. Pero el tiempo de esa vuelta no ha llegado todavía, puesto que no es éste el lugar. Sin pretender un éxito absoluto en el esfuerzo de escapar a

la crítica que hago a los demás, me gustaría añadir una reflexión que me sugiere el estudio de su ponencia.

Después de haber determinado aproximadamente lo que podría ser la naturaleza de los constituyentes del inconsciente elemental, hay que interrogarse acerca de su estructura. Y no basta con definirla mediante caracteres negativos, con exclusión de los signos del vocabulario y de las reglas de la gramática, por ejemplo. Una de sus cualidades positivas le parece fundamental, de entrada, al psicoanalista, aunque todavía la ve imprecisa: el inconsciente se estructura según el modelo conflictivo que le ofrece, *a posteriori*, el complejo de Edipo. Es un dato de la experiencia psicoanalítica que ve integrarse, al final de un análisis terminado, la problemática más profundamente regresiva en los datos del conflicto edípico, confiriéndoles un sentido nuevo. Es sabido que Mélanie Klein ha querido explicarlo, encontrando el complejo de Edipo en una edad mucho más temprana de lo que antes se admitía. Se ha visto llevada, así, a formular conceptos que corresponden en cierta manera, como bien lo perciben sus adversarios, a una realidad, pero que siguen siendo inadmisibles porque son atribuidos a niños incapaces de concebirlos, a un inconsciente elemental que no tiene su lenguaje.

Conviene, para evitar las confusiones de este género, *distinguir por una parte el complejo de Edipo, por otra la estructura edípica del inconsciente*. El complejo de Edipo se forma en la edad en que lo describe Freud; su existencia supone la de un lenguaje susceptible de ser utilizado por la comunicación en perfecta conformidad con el uso de las reglas de la lengua, no necesariamente en su finura gramatical sino en su carácter adecuado. La estructura edípica del inconsciente, llamada así por analogía, es la que se le confiere desde un principio, por el hecho de la represión original. Es la forma en cuya atracción el complejo de Edipo, debido a la represión *a posteriori*, adquiere la estructura que le es propia. S. Lébovici y R. Diatkine lo explican, saliendo de la confusión kleiniana, cuando formulan su principio de la constancia de la figuración del fantasma de la escena primaria en la regresión de la angustia de castración a la angustia de parcelación.⁵ El fantasma llamado de la escena primaria es como la huella sobre la que vendrá a estructurarse el drama edípico.

Ese fantasma, por esencia multiforme e indescriptible, puede ser figurado ulteriormente mediante escenas imaginarias de fascinante violencia, las que vemos dibujadas o repetidas en todos los análisis de niños y reproducidas también a veces en el discurso de los pacientes adultos. Pero, cerca de la represión original que lo precipita en el inconsciente, podemos verlo nombrado como desearía J. Lacan, si lo he entendido bien, con el nombre del padre, ya que no es sino el *fantasma* del deseo de la madre. Cuando, comentando el ejemplo clínico estudiado por J. Laplanche y S. Leclair, hablaba del fantasma que podemos llamar "Philippe, tengo sed", se trataba de una modalidad del fantasma de la escena primaria. Podemos observar de paso que el fantasma de la identificación con el deseo de la madre supone una relación que no conoce ni el verbo ser ni el verbo tener —la acción del inconsciente es la de la identificación primaria que no conoce ni el ser ni el tener. Sólo podemos designarlo más fácilmente, por aproximación, por el ser, para decir

5. S. Lébovici y R. Diatkine, "Etude des fantasmes chez l'enfant", en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, 1954, núm. 1.

con Freud que el ser es más primitivo, y que el tener aparece posteriormente. Es más importante decir que la relación con el deseo de la madre no puede ser sino repleción o falta, beatitud o angustia mortal, presencia o ausencia, y no puede ser connotada sino por un signo positivo o un signo negativo. El célebre ejemplo del juego de la bobina nos muestra cómo esta relación es activamente significada en su positividad y en su negatividad por la oposición de una primera pareja de emisiones vocales. Y esa pareja de emisiones vocales es quizá realmente una de las primeras con valor de signo, ya que el juego que Freud observó en un niño de 18 meses puede observarse en una forma menos acabada pero idéntica, en cuanto a la fonación, poco tiempo antes de la aparición de las primeras palabras, antes del año de edad. Puede formularse la hipótesis de que esa primera pareja de signos vocales en oposición se encontrará ligada en el inconsciente al fantasma que connota⁶. En el nivel del primer esbozo del sistema preconscious-consciente esos signos vocales se vuelven a la vez significantes del deseo de la madre y valores sustitutivos de intercambio. No son palabras: el nombre del padre, tal como lo concibe J. Lacan, no puede tener desde un principio un *status* semántico. Parece que hay que ver ahí primero una pareja de signos individuales, nombrándolos respectivamente en su positividad y su negatividad.⁷ Más tarde, esos signos vocales podrían encontrar su lugar en una especie de fragmento de discurso, tal como "Philippe, tengo sed", fragmento que no vale por el sentido de las palabras que lo integran aparentemente, sino por su valor individual y único que lo hace a la vez un signo del fantasma y un valor sustitutivo de intercambio. Además, remite probablemente a parejas de oposiciones más matizadas que las de la simple positividad o negatividad de la realización de la pulsión original. Recordaremos haber cultivado durante largos años de la infancia una especie de melodía fonológica, de palabra complicada o final de frase cuyas palabras escapaban a la distinción, melodía fonológica privilegiada con un valor mágico y que habría sido destruida por una atribución de sentido por parte de los adultos, especie de unidad que toma de la lengua su aspecto significante para significar, fuera de la convención lingüística, el fantasma. Si las preguntas de los niños proceden de una necesidad de salir de esa magia, su ausencia de interrogación en cuanto a ciertas locuciones que no "comprenden" responde a la necesidad de conservar un sector privilegiado de fórmulas mágicas susceptibles de simular la realización de los fantasmas inconscientes que designan. La estructura del inconsciente⁸ aparece, si son válidas las consideraciones anteriores, como emparentada con la del metalenguaje que forman los mitos, según Lévi-Strauss⁹. Los mitos hacen un uso del lenguaje que se sitúa en un nivel

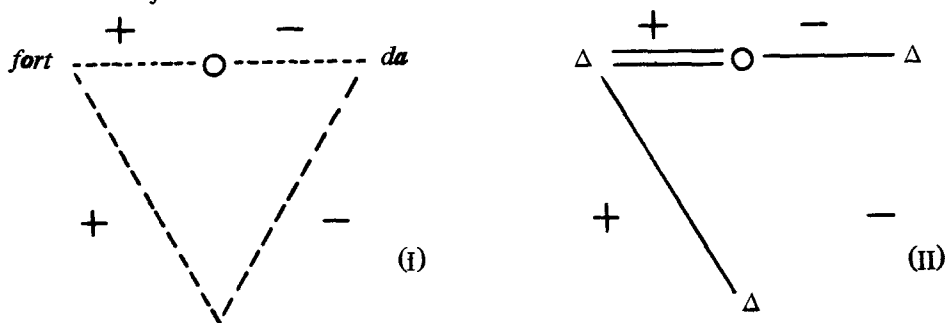
6. Cf. C. Stein, "L'identification primaire", ponencia presentada ante el 22o. Congreso de Psicoanalistas de Lenguas Romances, en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, XXVI, 1962, número especial, pp. 257-265.

7. Esos signos vocales plantean problemas que no parecen haberse resuelto en el estado actual de la lingüística y del estudio del desarrollo del lenguaje en el niño. No es legítimo llamarlos, como yo lo había hecho en Bonneval, fonemas. No tienen el *status* del fonema, unidad diferencial no significante de la segunda articulación del lenguaje; tampoco tienen la categoría del morfema, unidad semántica de la primera articulación del lenguaje. Participan, en una especie de prefiguración de uno y otro, porque son a la vez signos y unidades diferenciales; su emisión en el registro de un lenguaje prelingüístico de articulación única no es todavía un acto de habla verdadera.

8. O, más exactamente, la estructura del conjunto de señales por el que se manifiesta el inconsciente. . .

9. C. Lévi-Strauss, "La structure et la forme" en *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, núm. 99, marzo de 1960 (serie M. núm. 7).

diferente del de la lengua. Los complejos fonológicos que remiten a los fantasmas inconscientes son análogos a los mitemas, unidades constitutivas de mitos, de los que dice Lévi-Strauss que no se sitúan en el plano del vocabulario sino en el de los fonemas. Tal como los fonemas, resultan de un juego de oposiciones. Parece un hecho que la estructura elemental del inconsciente resulta del juego de una oposición tal que puede ser sostenida por una pareja de signos vocales: los signos *fort* y *da* en el célebre ejemplo de Freud, signos que connotan respectivamente la negatividad y la positividad de la realización de la pulsión original en el movimiento de identificación con el deseo de la madre. Así la proyección en el fantasma de las modalidades contradictorias de la realización de la pulsión conduce a una estructura formada por dos parejas de signos contrarios según el esquema (I), donde la madre está representada por el círculo; mientras que su deseo, el "deseo de la madre" está representado en toda su ambigüedad y en las dos modalidades por los dos puntos que figuran a su derecha y a su izquierda y que podríamos designar, refiriéndonos al niño de la bobina, con los fonemas "o" y "a". El niño que se identifica con el deseo de su madre está representado en la punta del triángulo por un punto —por un punto porque no se constituye todavía como sujeto, así como el deseo de la madre no es en sí un objeto.



Esta estructura es análoga a la estructura más elemental del parentesco según el esquema de Lévi-Strauss¹⁰, esquema (II), donde pueden verse las dos modalidades contrarias del deseo de la madre apoyadas en su relación con su hermano por una parte, con su marido por otra, representadas respectivamente por los triángulos de derecha e izquierda.¹¹ En el esquema (I) se reconoce la ambivalencia de la pulsión original representada por los dos lados del triángulo que parten de su punta, y el desdoblamiento de la proyección de la pulsión representada por las dos mitades de su base. La relación binaria, llamada *preedípica*, del niño con su madre es —por el hecho de su ambivalencia por una parte y, por otra, de la ambigüedad del deseo de la madre que contiene a la vez la representación de la pulsión y su proyección en el fantasma— estructurada por una relación de cuatro signos, dos parejas de signos opuestos.¹²

11. Debe entenderse que esta analogía formal no puede equivaler a una demostración de tesis. La veo como una incitación a nuevas búsquedas.

12. Esta estructura encuentra su ilustración en una secuencia de psicoanálisis dramático individual como lo que ha establecido S. Lébovici. La técnica dramática permite figurar en su simultaneidad la estructura sincrónica del complejo, mientras que un movimiento del discurso analítico que se desarro-

La ambivalencia edípica por lo que toca al padre permitirá reconocer la estructura del complejo original en filigrana a través de la del complejo de Edipo que supone siempre, como se sabe, un cuarto; es una especie de prefiguración de ello en otro lenguaje, el del inconsciente elemental. J. Laplanche y S. Leclaire —pero ¿ven ellos la cosa de la manera que yo la presento aquí?— dicen muy justamente que el inconsciente es la condición del lenguaje. La cuestión puede plantearse puesto que afirman lo que la intuición nos indica sin habernos dado verdaderamente una demostración hasta el final. Hay que lamentar aquí que no hayan hecho distinción precisa entre lenguaje y lengua. La estructura con cuatro signos de la relación binaria con la madre, que puede calificarse de complejo original puesto que es objeto de la represión original en fantasma inconsciente, esa estructura que no es la del complejo de Edipo aunque se encuentra inscrita en filigrana en éste, merece la calificación de edípica por su analogía con la estructura más elemental del parentesco según Lévi-Strauss, estructura que es según él, precisamente, la de la prohibición del incesto. Ese tío materno constitutivo de la familia elemental como representante del grupo *que ha dado a cambio* una mujer de su sangre lo encuentra siempre presente el psicoanálisis en una duplicación, de valor inverso, de la imagen del padre. Las reglas del matrimonio y del parentesco son comparables, según Lévi-Strauss, a un lenguaje. “La posición ambigua de las mujeres —nos dice— en ese sistema de comunicación entre hombres en que consisten las reglas del matrimonio y el vocabulario de parentesco, ofrece una imagen burda, pero utilizable, del tipo de relaciones que los hombres han podido mantener, hace mucho tiempo, con las palabras. Por este rodeo llegaríamos, pues, a un estado que refleja aproximadamente ciertos aspectos psicológicos y sociológicos característicos de los inicios del lenguaje. Como en el caso de las mujeres, el impulso

lla en un modo diacrónico, como todo discurso, no remite a ello sino por una aprehensión reflexiva de su totalidad, del principio al fin, totalidad que no es ya el discurso mismo. La técnica dramática se dirige a sujetos en los que esta gravemente perturbada esa capacidad de aprehensión reflexiva: los psicóticos. (A la larga, me ha parecido que la aplicación de esa técnica —por interesante que sea no permitía desgraciadamente restituir a los enfermos esa capacidad de aprehensión). Tuve la oportunidad de escenificar para un adolescente hebefrénico, Federico, el esquema del complejo original tal como lo he presentado a ustedes. Nos hablaba mucho de dificultades debidas a su comportamiento incoherente que no podía ser considerado como una participación en las escenas representadas, en la medida en que no aceptaba distinción entre la representación dramática y la realidad del tratamiento. Una colega ocupa, pues, el lugar de la madre, la madre de Federico, mientras que dos colegas hombres ocupan los lugares del deseo de la madre. La madre llamaba a uno: “¡Viva el doctor Stein!” y le decía al otro: “¡Cochino doctor Stein!”, que eran dos exclamaciones frecuentes y a menudo consecutivas del sujeto, desde hacía tiempo. Y los dos hombres no hacían otra cosa que repetir esas exclamaciones, cada cual por lo que le tocaba. Federico, colocado frente al trío, en la punta del triángulo, se dirigía espontáneamente hacia uno y otro de los dos hombres, repitiendo la exclamación de cada uno con una expresión y gestos apropiados de amor y de odio. Pero al cabo de un momento se situó en su lugar, en la punta del triángulo y exclamó: “¡Federico!” Fue la primera vez que se designó por su nombre. Le pedí explicaciones entonces y fue la primera vez que las obtuve. Cuando su madre decía “¡Cochino doctor Stein!” significaba que copulaba con él, lo que le producía dolor y cuando decía “¡Viva el doctor Stein!” quería decir que ella lo masturbaba, lo que le daba gusto. La copulación (pene contra pene y en relación con el tema delirante de una criada que quería quemarle el pene con la plancha) y la masturbación por otro (en relación con un deseo expresado con frecuencia) eran dos de sus temas habituales, pero nunca antes había sido posible obtener la menor asociación metafórica en relación con ello, como tampoco en relación con las dos exclamaciones referentes al Dr. Stein: flotaban sin parar en encadenamientos metonímicos (cf. la concepción de J. Lacan tal como la exponen J. Laplanche y S. Leclaire). La aprehensión del discurso inconsciente en su estructura sincrónica restablece la disposición de la metáfora.

original que ha obligado a los hombres a 'intercambiar' palabras ¿no debe ser buscado en una representación desdoblada, resultante ella misma de la función simbólica que hace su primera aparición? Cuando un objeto sonoro es aprehendido como algo que ofrece un valor inmediato, a la vez para el que habla y para el que oye, adquiere una naturaleza contradictoria cuya neutralización no es posible sino mediante ese intercambio de valores complementarios, al que se reduce toda la vida social."¹³

El Dr. Henri Ey ha querido que dediquemos la mañana de hoy al tema de "El inconsciente y el lenguaje". Las reflexiones sugeridas por las ponencias cuya discusión yo debía introducir y que acabo de someter a ustedes no hacen sino llegar al punto en que, en la perspectiva de una antropología psicoanalítica moderna, debería emprenderse el estudio de la teoría psicoanalítica del inconsciente en sus relaciones con la lingüística y la antropología social.

DISCUSION

*Merleau-Ponty*¹⁴

Merleau-Ponty, en primer lugar, dice algo del libro de Politzer, evocado con frecuencia en el curso de las Jornadas. No piensa que la oposición de una letra y un sentido pueda explicar, como se ha sostenido, la intención esencial de Politzer. Esta consiste en encontrar más allá del "lenguaje convencional" un simbolismo primordial del que el sueño constituye una muestra.

Sólo que ¿no hay que buscar ese simbolismo primordial, más que en el lenguaje propiamente dicho —"siento a veces un malestar al ver que la categoría del lenguaje lo ocupa todo"—, en cierta articulación perceptiva, en una relación entre lo visible y lo invisible que Merleau-Ponty designa con el nombre de *latencia*, en el sentido que le da Heidegger a la palabra (*Verborgenheit*), y no para calificar a un ser que se disimularía detrás de las apariencias? La percepción, a condición de no concebirla como una operación, como un modo de representación sino como la duplicación de una impercepción, puede servir de modelo, y aun el simple hecho de ver: "Ver no es tener necesidad de formar un pensamiento". Merleau-Ponty recuerda que en su opinión la apertura al ser no es lingüística: es en la percepción donde ve el lugar de origen de la palabra.

Sobre el problema del inconsciente, los filósofos no están condenados según él a la alternativa: o bien debilitar la idea asimilándola a la de una conciencia desestructurada, o bien tomarla en un sentido estrictamente realista que conduce a imaginar una acción causal en el seno de la psique. Entonces no se hace sino mantener un prejuicio surgido del pensamiento cartesiano y que consiste, como lo ha puesto en evidencia Husserl, en construir el mito de una psique sobre el modelo del mundo físico, como un tejido continuo de

13. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 70.

14. Maurice Merleau-Ponty intervino aquí con un vigor que no permitía presagiar su fin próximo. Después de su muerte, que nos consternó a todos, se confió a J.-B. Pontalis, de acuerdo con la señora Merleau-Ponty, el cuidado de presentar en estas reseñas su intervención sustancial. Este "resumen" sólo puede dar una aproximación de ello [E.]

Más que *reconstruir* una intervención de lo que pudo imperfectamente inscribirse en la banda de un magnetófono, hemos preferido hacer aquí un resumen y, más que hacer hablar a Merleau-Ponty, hemos preferido evocar de lejos sus expresiones, sabiendo lo que perdemos: casi todo [J.-B. Pontalis].

acontecimientos ligados entre sí por relaciones de causalidad. La solución no hay que buscarla tampoco en la fenomenología, al menos en tanto que se la conciba como una analítica intencional que distinguiría y describiría positivamente una serie de operaciones o de actos de la conciencia. Hay que encontrar nociones que sean neutras en relación con las distinciones tradicionales de la filosofía clásica, y hay en los trabajos de Husserl, por fiel que haya sido hasta el final de su vida a la analítica, la indicación de esas nociones y la exigencia de esa búsqueda (el cuerpo como vidente visible y como realización de “una especie de reflexión”, idea de la simultaneidad, de la acción a distancia).¹⁵ Decir del inconsciente que es el revés del consciente es indudablemente erróneo si nos referimos a la idea de simetría, mas no es así como hay que entenderlo; se pensará más bien en lo que ha dicho Kant del concepto de magnitud negativa, cuya importancia subraya Merleau-Ponty al final de su intervención, por lo que se refiere a la génesis, en la historia de la ideas, de la noción de inconsciente. Si una magnitud negativa es una magnitud de signo contrario, si Kant puede decir que el odio es un amor negativo, que robar por ejemplo es una donación negativa, esto es reconocer una articulación, una simultaneidad de la presencia y de la ausencia.¹⁶

André Green. Indudablemente, el bello trabajo de J. Laplanche y S. Leclaire¹⁷ es afortunado en el restablecimiento que señala de esa primacía del inconsciente en el psicoanálisis, y su exégesis interpretativa permite la confrontación de las tesis freudianas con las últimas adquisiciones de las ciencias humanas más avanzadas (lingüísticas, antropológicas) o los movimientos filosóficos contemporáneos (fenomenología, marxismo) en provecho del psicoanálisis. Pero es posible preguntarse si, en su intento —cualesquiera que sean las ventajas de una situación del problema en su nivel más elevado, cualquiera que sea la confirmación que se aporte del inalterable rigor de la metapsicología psicoanalítica—, han sacado partido de Freud, quiero decir, sacado el mejor partido.

El sentido de las posiciones metapsicológicas de Freud adquiere su pleno valor en el desarrollo de su pensamiento. Ha podido observarse que las diferentes modificaciones que él mismo impuso a la teoría psicoanalítica en las diversas etapas de su obra tenían como finalidad menos invertir los pilares de su doctrina que permitir un mejor equilibrio, mediante adiciones —más que mediante negaciones— propias para asegurar una mejor distribución de las fuerzas, ya que la práctica exige revisiones constantes de las bases conceptuales. Así, un gran número de las posiciones adoptadas en el artículo aparecido en la *Metapsicología*, en 1915, al que J. Laplanche y S. Leclaire dedican su comentario, habían sido expuestas en *La interpretación de los sueños* desde 1900. En ese momento ya

15. Los últimos trabajos de Maurice Merleau-Ponty en los que se enuncia lo que llama una “estructura metafísica de la *carne*” dan testimonio de la manera en que concibió y emprendió esa búsqueda.

16. En su último texto publicado, *L'oeil et l'esprit*, Merleau-Ponty escribe: “Cada algo visual, por individuo que sea, funciona también como dimensión, porque se da como resultado de una dehiscencia del Ser. Esto quiere decir, finalmente, que lo característico de lo visible es que tiene una duplicación de invisible en sentido estricto, a la que hace presente como cierta ausencia.”

17. Aún más completo en su versión definitiva, que aparece aquí, que la presentada en las Jornadas sobre el inconsciente.

se ha introducido en la teoría la diferenciación entre consciente, preconscious e inconsciente, así como se describen las leyes del proceso primario, se utilizan las nociones de inversión (catexis) y de descarga, se establece la conexión entre el inconsciente y la represión y se formula, aunque no explícitamente, el punto de vista económico. De ahí que podamos preguntarnos cuál es la innovación del artículo de 1915. J. Laplanche y S. Leclaire lo han dado a entender muy bien al principio de su trabajo: toda la discusión se centra en torno al predominio que debe otorgarse en la distinción de los sistemas conscientes e inconscientes al punto de vista tópico (el que define y opone las *instancias*) o al punto de vista económico (el que especifica los regímenes de la energía psíquica en una evaluación cuantitativa).¹⁸ Mas se observará a lo largo de sus propias diligencias una desconfianza, una aversión por ese mismo punto de vista económico al que le reprochan su oscuridad, o que presentan como dependiente del punto de vista tópico. De cualquier manera, para fundar la independencia y la cohesión de los dos sistemas están obligados a reconocer que “la explicación más satisfactoria que [Freud] da de ello es la hipótesis económica”. En principio, no vemos por qué J. Laplanche y S. Leclaire eligen tan rápidamente, al contrario de Freud, la teoría de la doble inscripción que valora el punto de vista tópico. Se comprenderá plenamente cuando se les vea emprender la demostración de la proposición freudiana que Jacques Lacan ha desarrollado brillantemente apoyándose en los datos de la lingüística moderna¹⁹ : el inconsciente se estructura como un lenguaje. Hagamos desde luego hicapié en que no se dice: la estructura del inconsciente es la del lenguaje, sino que éste se estructura *como aquél*. Entonces se plantea el problema del límite de esas comparaciones y de su legitimidad. En realidad, J. Laplanche y S. Leclaire identifican pura y simplemente el significante “saussuriano” con el representante de la pulsión. Puesto que, como indica Freud, la pulsión nos es incognoscible (siendo por naturaleza orgánica, teniendo su origen en la encrucijada de lo somático y lo psíquico, actuando en las esferas más alejadas de la conciencia) y puesto que sólo su representante pulsional es accesible, no sería imposible centrar en éste todo el desarrollo teórico. Semejante razonamiento favorece la hipótesis tópica en tanto que permite describir las permutaciones de significantes, las insinuaciones de sentido, las sustituciones de un término por otro en el cruce de las cadenas inconscientes.²⁰

Toda la construcción de J. Laplanche y S. Leclaire descansa sobre dos supuestos: 1) la posibilidad de no tomar en cuenta más que el representante pulsional como expresión de la pulsión en una perspectiva tópica, omitiendo la connotación económica de la

18. Así todo el texto va en busca de una distinción que funda la separación real, tópica, de los dos sistemas, distinción que es buscada a veces en una diferencia cualitativa (teoría de las dos inscripciones), o en una diferencia económica (una “energía de inversión” propia de cada uno de los dos sistemas). [J. Laplanche y S. Leclaire.]

19. Cf. los trabajos de R. Jakobson. Observemos de paso que Jakobson sitúa el desplazamiento y la condensación, descritos por Freud en *La interpretación de los sueños* en el polo metonímico, para oponerlos a la identificación y al simbolismo que pertenecerían al polo metafórico. Lacan, por su parte, opone el desplazamiento como proceso metonímico a la condensación como proceso metafórico.

20. Sería interesante conocer, a este respecto, la opinión de los lingüistas sobre el hecho de la caída de un significante primero (S) en la categoría de significado (s), y de que un significante segundo (S') ocupe el lugar del significante inicial. ¿Qué puede pensarse, igualmente, de esta desaparición de todo el desarrollo posterior del significado primero?

Vorstellungs-Repräsentanz; 2) la reducción pura y simple de las representaciones de objetos y de las representaciones de palabras al representativo pulsional. Esto es lo que me parece impugnabile.

A primera vista los autores podrían responder que no desechan de ninguna manera la hipótesis económica puesto que no dejan de tratar, a lo largo de su estudio de la energía pulsional, las diferencias entre los regímenes energéticos del consciente y del inconsciente. Mas éste es sólo un aspecto del problema. Si es importante distinguir el estado de la energía, libre o ligada, en el inconsciente y el consciente, y si Freud desea efectivamente separar de raíz los dos sistemas de esos dos modos, no es menos cierto que en varias ocasiones el recurrir al punto de vista económico da testimonio de su voluntad de tener en cuenta la transformación energética que experimenta la emanación de la expresión pulsional en sus transformaciones.²¹ La preferencia por un punto de vista tópico impulsará a los autores a considerar pertinentes desde el punto de vista económico sólo las diferencias entre las dos "regiones" de la psique, y no las transformaciones que afectan a los significantes en su paso de una a otra.

Freud precisó, pues, que la pulsión no es susceptible de ser conocida por nosotros más que a través de su representante representativo. Bien; pero entonces habría que seguirla hasta el final de su desarrollo. Veamos cómo es: "Hasta aquí hemos tratado de la represión de una representación del instinto, entendiendo como tal una idea o un grupo de ideas a las que el instinto confiere cierto montante de energía (libido, interés). La observación clínica nos fuerza a descomponer lo que hasta ahora hemos concebido unitariamente, pues nos muestra que, a más de la idea, hay otro elemento, diferente de ella en absoluto, que también representa al instinto y sucumbe a la represión. A este otro elemento de la representación psíquica le damos el nombre de *montante de afecto* y corresponde al instinto en tanto en cuanto se ha separado de la idea y se encuentra una expresión adecuada a su cantidad en procesos que se hacen perceptibles a la sensación a título de afectos. De aquí en adelante, cuando describamos un caso de represión, tendremos que perseguir por separado lo que la represión ha hecho de la idea y lo que ha sido de la energía instintiva ligada a ella."²²

Es precisamente lo que nunca aparece tratado en el trabajo de J. Laplanche y S. Leclaire. Se nos recuerda que los afectos corresponden a modos de descarga y no podrían ser considerados, pues, como inconscientes, cosa que nos dispensaría, al parecer, de detenernos en ese aspecto de la cuestión. En efecto, Freud precisa un poco más adelante "que puede muy bien haber en el Inc. construcciones de afectos". Luego es claro que debemos tomar en consideración también ese modo de existencia al lado del de los representantes-representativos. Mejor aún, hay que examinar su tipo de conexión, su destino desde el punto de vista cuantitativo, lo que no es abordado por J. Laplanche y S. Leclaire, ya que ellos limitan el examen del punto de vista económico al estudio de los regímenes siste-

21. Una vez enunciada la hipótesis tópica: "¿debemos admitir que en esa transposición [del sistema Inc. al sistema C/Prec.] esté envuelta una nueva fijación, de alguna manera un nuevo registro de esa representación?"; opone en estos términos la hipótesis económica: "¿o bien hay que pensar mejor que la transformación es un cambio de estado que se realiza con la ayuda de un mismo material y en la misma localidad?"

22. "Le refoulement", en *Métapsychologie*, Gallimard, trad. de A. Barman, p. 79. [La represión, B.N., I, 1048.]

máticos. Sólo les interesa la medida en que el punto de vista tópico es fortalecido por una diferencia económica; concentran sus investigaciones en el representante de la pulsión. Ahora bien, Freud lo señala sin ambigüedad: “De ello se deduce que el destino del montante de afecto de la representación es mucho más importante que el de la idea, circunstancia decisiva para nuestra concepción del proceso represivo”.²³ La inactivación por represión, la transformación en afecto, la mutación en angustia son los principales destinos de esta carga. Lo esencial de lo que Freud nos indica aquí es esa posibilidad de independencia entre el representante y su carga y la nueva mezcla que se forma en la génesis de la “formación sustitutiva”. Pero lo que nos interesa en primer lugar es el devenir de esta energía como fuerza incorporada, como material de fabricación cuando, reprimida o inactivada —aunque actuando subterráneamente—, participa en esas construcciones de afectos, en la elaboración de los derivados de la represión, en la constitución de los diversos modos de aparición en la conciencia, distintos por su textura, del sueño, del fantasma, del paso al acto, del acto fallido, del mecanismo de defensa, del rasgo de carácter, etc., que marcan los modos de reaparición de lo reprimido o del destino de la pulsión. Sin esta referencia, a través de una semejanza de “contenidos”, no aparecerían las diferencias esenciales entre esos diversos estados y menos aún entre los planos distintos, aunque estrechamente ligados, de la normalidad, de la neurosis y de la psicosis, así como las articulaciones dentro de cada una de ellas.

Hay que volver, pues, sobre la descripción que Freud mismo da de la actividad pulsional: “. . . se nos muestra el ‘instinto’ como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático.”²⁴ Dos puntos nos detendrán aquí: 1) la situación de la pulsión y la modalidad de la actividad pulsional en relación con la represión y con el inconsciente; 2) la noción del trabajo introducida aquí por Freud y su papel tanto en la génesis de la pulsión como de sus transformaciones, especialmente desde el punto de vista de la carga efectiva.

La elegante demostración de J. Laplanche y S. Leclair se apoya, como lo indica el propio Freud, en las correlaciones entre la represión y el inconsciente. Antes de la intervención de la represión original, hay un funcionamiento simbólico elemental, pero que traduce una simple coextensión de lo vivido, reducido a una distinción fundada en la oposición o la diferencia. La represión original que se manifiesta por la conrainversión simple permite a las primeras cadenas inconscientes constituirse por el peso de los significantes-claves.²⁵

23. *Ibid.*, 81. [B.N., I, 1048.]

24. *Les pulsions et leur destins*, en *Métopsychole*, p. 33 [subrayado por mí]. [*Los instintos y sus destinos*, B.N., I, 1037.]

25. Observemos que entonces, si Freud hace intervenir el displacer como motor dinámico de la represión, este papel corresponde en J. Laplanche y S. Leclair a la *metáfora paterna*, al nombre del padre o a sus atributos simbólicos significantes, al falo. Esta interpretación del texto no está en absoluto en contradicción con Freud; lo que es vivido como *displacer* y significado como la expresión de lo prohibido impuesto por el padre en tanto que es la encarnación de *la Ley* a la que se somete la madre, que tiene por lo demás el poder de suprimir el displacer, otorgando la satisfacción. Pero esto significa descuidar la importancia en la intervención de la represión de los efectos de la impotencia que

Una vez fundadas estas primeras cadenas inconscientes, la represión *a posteriori* interviene; asocia por una parte la desinversión y la contrainversión de las representaciones pulsionales y, por otra, la atracción hacia lo reprimido preexistente, completando la acción del mecanismo anterior.

Observemos el hecho de que, en dos ocasiones,²⁶ Freud indica que la intervención de la represión es posterior a la puesta en juego de mecanismos de defensa (sic) contemporáneos de la organización narcisista del Yo, actuando de acuerdo con modalidades menos diferenciadas: la conversión de la pulsión en su contrario y la vuelta contra sí misma. Pero ¿no es esto ya un lenguaje? ¿Es posible admitir que las transformaciones que intervienen en la mutación del sadismo en masoquismo, del exhibicionismo en voyeurismo, se desarrollan fuera del campo de lo significativo? La tesis de J. Laplanche y S. Leclair nos obligaría a admitirlo puesto que el inconsciente es la condición del lenguaje y esta condición se ha formado a través de la represión original primero y *a posteriori* o secundaria después.

Es aquí donde debemos insistir en el funcionamiento de la actividad pulsional, tal como la describe Freud en parejas antagónicas. J. Laplanche y S. Leclair tienen razón de señalar, como lo había hecho también F. Pasche,²⁷ “la exigencia casi dogmática del dualismo de las pulsiones”. Esta exigencia se aclara mejor aún hoy, después de que un lingüista (Jakobson) y un antropólogo (Lévi-Strauss) han permitido descubrir en las parejas de oposición funcional la modalidad misma del funcionamiento simbólico del que el lenguaje es la realización más lograda, pero que parece especificar, más allá de su expresión manifiesta en la lengua, el orden humano. Así, Lévi-Strauss ha mostrado cómo los sistemas de parentesco o la organización social, que no son construcciones intelectuales, obedecen a leyes que son las de la actividad inconsciente del espíritu y que se hay que hacer notar que ese funcionamiento dualista sólo tiene sentido porque se abre sobre la posibilidad de un tercer término: el metafórico. Pero aun antes de la intervención de la represión, antes de que el inconsciente sea identificable en tanto que instancia tópica, la actividad pulsional es ya, si no un “lenguaje” constituido, sí al menos un sistema simbólico que merece ese nombre y cuyo modo de funcionamiento nos es indicado por los *mecanismos de defensa* que sugieren también posibles puntos de referencia. Esto nos lleva, pues, a interesarnos en ese aspecto del problema y no sólo ya en el juego de los

supone para el niño pequeño el obstáculo a su deseo constituido por las modificaciones que origina esa situación: descargas agresivas o ansiosas, intentos de dominar la situación, vivencia de pérdida de objeto con reacción de duelo, etcétera.

26. *Les pulsions et leur destins*, 52 [Los instintos y sus destinos, B.N., I, 1041] *Le refoulement*, 70 [La represión, B.N., I, 1046]: “El estudio psicoanalítico de las neurosis de transferencia nos lleva a concluir que la represión no es un mecanismo de defensa originariamente dado, sino que, por el contrario, no puede surgir hasta después de haberse establecido una precisa separación entre la actividad anímica consciente y la inconsciente. Su esencia consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos [subrayado por el autor]. Este concepto de la represión tendrá su complemento en la hipótesis de que antes de esta fase de la organización anímica, serían los restantes destinos de los instintos —la transformación en lo contrario y la orientación contra el propio sujeto— lo que regiría la defensa contra los sentimientos instintivos” [subrayado por mí]. Pensamos que los mecanismos de introyección y de proyección deben ordenarse junto con éstos, conforme a toda la profundización aportada por los trabajos de M. Klein y su escuela.

27. F. Pasche, “Autour de quelques propositions freudiennes contestées”, en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, XX, 1956, p. 417. “Le génie de Freud”, en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, 1956-1957, p. 333.

representantes-representativos o, más exactamente, a situarlos en el sistema conceptual de Freud. Si la represión desempeña innegablemente, por tanto, un papel primordial en la constitución del sujeto, en tanto que lo funda en el desconocimiento en el modo de la negación —sobre el que insiste tan justamente J. Lacan—, es posible quizá encontrar esa oposición tópica y gramatical en modos diferentes, pero partiendo de un principio igualmente fecundo en las oposiciones de las parejas pulsionales contrastadas, accesibles a nuestra investigación ya sea por la pareja pulsión-defensa, o por la pareja antagónica pulsión de vida-pulsión de muerte. Podrían respondernos que aquí tendríamos que referirnos al representante representativo. Lo que orientará nuestra investigación será menos la búsqueda del recubrimiento de las diversas representaciones que la operación por la cual se opondrán los pares pulsión-defensa, defensa-defensa o pulsión (de vida)-pulsión (de muerte). Estas diligencias pretenden estudiar las relaciones que los elementos del discurso mantienen entre sí, en la continuación de éste. Sin duda habría que operar, como ha subrayado Stein, las distinciones pertinentes según que esos elementos sean fonemas, fragmentos de cadenas o complejos; pero el método sigue siendo el mismo: el estudio de las relaciones entre los significantes más que la búsqueda de lo que se encontraría bajo los recubrimientos sucesivos del discurso.

Vemos que nuestra preocupación por la mira de la reintegración del inconsciente al consciente tratará menos de infiltrarse entre las resistencias o en las vías de menor resistencia para acceder al “contenido”, que de hacer recaer el análisis sobre la red de las defensas siempre dispuesta a reconstituirse por la energía que está a su servicio y que impide toda toma de conciencia, o que a veces la autoriza, pero escindida de su connotación afectiva, como es el caso en el aislamiento obsesivo, como para mistificar mejor el Yo.²⁸ Al modo de atención investigado por J. Laplanche y S. Leclaire, que establece los puntos de referencia de las lagunas del discurso consciente, modo que oponen al de la “traducción simultánea” de Politzer que liga en la inmanencia una letra a un sentido, podemos añadir el que, en el texto de una sesión, permite captar sincrónica y diacrónicamente las diversas parejas de oposición funcional, a la manera en que un Lévi-Strauss interpreta un mito. Sin duda, la aparición de la represión original, constituyente del inconsciente, habrá pasado ya por ahí cuando nos hayamos dedicado a encontrar los rastros de las manifestaciones pulsionales primitivas. Pero no es ésta la cuestión. Hacer decir a Freud que es la represión la que “ordena” una energía pulsional, que no existiría sino en estado indiferenciado antes de esa intervención, nos parece que es forzar un poco un pensamiento. No somos nosotros los que negaremos la existencia de un nivel primitivo en el que la energía pulsional se encontraría en estado indiferenciado, lo que S. Nacht ha llamado el inconsciente elemental. Pero nos parece abusivo asimilar al proceso primario la era anterior a la represión. En realidad, una tal capa del inconsciente es propiamente inaccesible, es decir, mítica. Por lo demás, J. Lacan ha mostrado que aun en el nivel del

28. En realidad, los métodos se complementan. No reconocerlo es mantener un diálogo de sordos. Unos dirán a los otros: si se centran en el destino del representante de la pulsión y descuidan el aspecto económico, su análisis corre el riesgo de quedarse en la superficie, sin conmover los fundamentos de la neurosis, y éstos podrán responder: si se preocupan excesivamente por las resistencias desembocarán en un análisis coercitivo, vuelto a los tiempos de la sugestión, y dejarán escapar el tesoro de la neurosis: su significación específica. La verdad se encuentra en ese enfrentamiento de lo negativo y lo positivo.

proceso primario las leyes del lenguaje, metáfora y metonimia, se encontraban en la forma de la condensación y del desplazamiento, lo que es ya cierto modo de estructuración. En verdad, el pensamiento de Freud por lo que toca a este punto nos obliga a admitir a la vez la ausencia de organización que caracteriza el proceso primario y la indiscutible estructuración que representan ya la condensación y el desplazamiento. Forzosamente, las etapas anteriores a la represión que no pueden confundirse totalmente con el proceso primario dan testimonio de un nivel de actividad que merece el nombre de simbólico, como nos lo indica la similitud de funcionamiento por pares contrastados de las pulsiones, y las del lenguaje y la organización social.

Si podemos entonces sostener con Freud la contemporaneidad del inconsciente y de la represión,²⁹ hay que establecer correlativamente la de la actividad simbólica y pulsional que se percibe desde la puesta en juego de las defensas primitivas. El papel de la represión no obstante, parece innegable en la constitución del sujeto normal o neurótico (por oposición al psicótico) como sujeto cerrado (según la expresión de J. Lacan), sujeto del desconocimiento.

Señalar puntos de referencia en relación con los dos tiempos de la represión es exponernos fatalmente a discusiones sobre la “originariedad” del sujeto que hay que situar entonces, no sin dificultad, después, entre o antes de esos dos tiempos. Estas diversas opciones han llegado a dividir a los autores lo suficiente como para que experimenten la necesidad de precisar su divergencia.³⁰ Si J. Laplanche está atento a la sucesión de dos tiempos de simbolización, y si S. Leclaire resuelve de golpe el problema deteniéndose en el primero, es que por lo menos —y así creemos comprenderlo— J. Laplanche, concentrado en el estudio de las psicosis, siente toda la importancia de las mutaciones y de los estancamientos de lo simbólico que en el universo psicótico se desenvuelve a nuestros ojos al revés y se plantea necesariamente la cuestión del surgimiento del *momento simbólico*, si no genéticamente al menos dialécticamente, a partir de una experiencia en bruto y significativa a la vez. Este enfoque, del que nos sentimos cercanos, tiene el mérito de no situarnos demasiado libremente frente a nuestro deber de clarificar las diferencias estructurales entre neurosis y psicosis, con el pretexto de que, al especificarse el orden humano por su advenimiento al reino simbólico, toda interrogación comienza más allá de esta proposición. En verdad, es difícil escapar a la cuestión de este nacimiento del sentido de su emergencia o de su lucha contra el sinsentido de donde parece haber surgido y de su tentación de volver a él. Si, con todo, queremos dar testimonio de la presencia del sujeto desde los orígenes, hay que explicar los tipos de funcionamiento sucesivos en los que la estructura simbólica se lee sobre un modo naciente o ya constituido.

Vemos, pues, que lo que nos separa de J. Laplanche y S. Leclaire no es irreductible. Nuestra posición tiende a resaltar más el papel de las pulsiones en sus aspectos económicos y sus organizaciones basales y trata de captar, teniendo en cuenta el papel estruc-

29. Observemos que el texto freudiano dice que la represión no puede producirse sino una vez establecida la distinción neta entre consciente e inconsciente, lo que permitiría suponer que no es la represión la que funda al inconsciente, sino que la acción de éste subordinada a la separación de los sistemas. Pero podemos decir que se trata aquí, en el pensamiento de Freud, de la represión *a posteriori*.

30. Véase nota 41.

turante fundamental de la represión, las manifestaciones del sujeto en el conflicto entre la positividad y la negatividad.

Estas observaciones sobre la “originariedad” del sujeto en los diversos niveles de simbolización y su acceso al significante como entre la necesidad y el deseo que evocaremos, para comentarlos, desde el punto de vista del *trabajo* al que Freud hacía alusión.

Esto nos invita a reconsiderar las definiciones que nos dan J. Laplanche y S. Leclaire de la necesidad y del deseo como categorías “originarias”. Estos autores hacen una justa crítica de la utilización, con frecuencia excesiva, del término de necesidad en cierta literatura psicoanalítica. Por fuerza, acabaríamos por creer que bastaría simplemente con satisfacer las “necesidades” de los pacientes para abolir tanto la demanda como la neurosis, tal como el niño de pecho se siente colmado cuando mama. Pero en realidad ese empleo expresa otra acepción: la del carácter urgente, el imperativo ineluctable de la actividad pulsional. Es sabido que Freud opuso las excitaciones exteriores a las que es posible sustraerse por los medios de que dispone el sistema nervioso (retirada, huída) a las excitaciones internas cuya fuerza es constante y contra las cuales el sujeto nada puede, en tanto que no se produce el apaciguamiento. “Al estímulo instintivo lo denominaremos *necesidad*, y lo que suprime esta necesidad es la satisfacción”.³¹ La necesidad se encuentra indiscutiblemente vinculada con las fuentes internas de excitación orgánica; es lo que excita la actividad pulsional y ésta no se orienta hacia la satisfacción simple sino hacia la perspectiva de lo agradable y lo desagradable. Así, cuando el deseo emerge de la necesidad por intermedio de la pulsión, se ha enriquecido indudablemente por esta dimensión nueva que somete el aparato psíquico al principio de placer y no a la satisfacción; porque si ésta, una vez apaciguada, suprime toda interrogación, la búsqueda del placer se abre al horizonte infinito de lo simbólico. Mas el deseo ha conservado de la necesidad los caracteres formales que subrayábamos más arriba: su carácter presionante y coercitivo que se expresará más o menos directamente en el síntoma psicótico o perverso, como forma no dominable.

Acabamos de ver que la necesidad se borra ante la pulsión —al mismo tiempo que se hace representar en ella— y que ésta se abre al deseo. Pero, ¿cómo explicar este salto? Según nosotros, invocando la noción de *trabajo* que implica una transformación, un paso de la cantidad a la calidad. Así, la necesidad está presente en la pulsión, en ese aspecto de imperatividad y de exigencia detrás o a pesar del trabajo que lo psíquico ha sufrido como consecuencia de su lazo con lo corporal. Sin duda con el deseo y, mejor aún, con la demanda, entraremos en un universo de elaboración mucho más avanzada. Pero el deseo no sería lo que es, hasta el punto de hacer caer al sujeto en la recurrencia continua del más allá del principio del placer, si no llevara en sí no sólo el no-reconocimiento del que lo porta, sino también ese poder de levitación y de vértigo que ha heredado de la pulsión. Igualmente, esta demanda no liga al sujeto más que porque no soporta el deseo sino que se sitúa siempre en un más allá o en un más acá, gravitando en una órbita, que se mantiene en movimiento por la falta o carencia, en tanto que ésta demanda. Si J. Lacan insiste tanto en su enseñanza sobre el papel de la carencia como promotora del deseo y de la demanda, podemos encontrar un eco —de una manera quizá inesperada— de lo que dialectiza en el

31. *Les pulsions et leur destin*, 29. [*Los instintos y sus destinos*, B.N., I, 1036.]

punto de vista de la inter o intrasubjetividad en el esfuerzo que, en otros círculos, se orienta hacia los mecanismos de defensa engendrados también por el estado de impotencia y de dependencia del niño en su inmadurez primera. Estos mecanismos no representan una actividad limitada o sectorizada. Traducen la labor impuesta a la pulsión, de la misma manera en que ésta es el resultado del “trabajo impuesto a lo psíquico como consecuencia de su lazo con lo corporal”. Lo designamos como el *momento negativo de la actividad pulsional*. La energía utilizada en esta transformación es la carga afectiva que connota el representante pulsional y que puede descargarse en forma de angustia cuando las defensas, los síntomas, no han podido dominarla cuantitativamente, o bien, como lo hemos subrayado, no han podido tomar parte en la elaboración del síntoma, del fantasma, del sueño, y más aún en la constitución de las defensas, de la que el estudio del deseo y de la demanda es una comprobación.

Sin duda se nos objetará que no hay nada de contradictorio en ello con la demostración de J. Laplanche y S. Leclair. El análisis de su sueño —como realización de un deseo— demostraría esa elaboración primaria y secundaria del inconsciente. Una opción así es significativa, sin embargo, en tanto que se refiere a la actividad en que la censura está más abolida y no nos dice nada acerca de la posición de Philippe frente a ese otro que se revela así. Para estar de acuerdo con ellos sería necesario que estuviéramos mejor informados de la otra cara del conflicto, de la denegación en que se base el deseo de Philippe y de la manera en que éste reexperimenta aquélla en la transferencia. Entonces estaríamos en presencia de lo que distingue el trabajo psicoanalítico de la mayéutica, ya que no es eso lo que evoca la demostración de J. Laplanche y S. Leclair, que progresan en el sentido de un develamiento que nada parece contrariar sin que aparezca el conflicto, dato fundamental de la neurosis y de la transferencia.

Necesidad, pulsión, deseo, demanda, son así para nosotros categorías cualitativamente diferentes, pero íntimamente ligadas en tanto que proceden unas de otras sin que jamás la nueva supere completamente a aquella de donde ha surgido. Las diferencias cualitativas son solidarias de los cambios cuantitativos que rigen el paso de una etapa a otra.

La aparición del lenguaje constituido es también para nosotros el producto de una elaboración semejante. Presente desde los orígenes bajo las formas más elementales de la actividad simbólica idéntica a la actividad pulsional, no deja de atravesar las fases sucesivas del movimiento y de la representación para alcanzar, por último, el lenguaje propiamente dicho. En estas revoluciones sucesivas intervienen igualmente, según nos parece, las transformaciones energéticas que conducen al dominio del lenguaje. El lenguaje instituye un orden nuevo, una nueva modalidad de “inscribir” el deseo y de escindir al sujeto en su relación con el significante. Pero no es en menor medida el término de una realización. Una vez más es este planteamiento de la cuestión el que, en nuestra opinión, explica la solución adoptada por Freud al final de su artículo sobre el inconsciente. Freud desborda, en efecto, los términos entre los que podía elegir: hipótesis tópica o económica, para distinguir consciente e inconsciente, y opta en definitiva por una hipótesis que reúne las ventajas de los dos sistemas. “La representación verbal correspondiente, mientras que la representación inconsciente no es sino la representación de cosa sola.” El punto de vista tópico es respetado en la medida en que el inconsciente se especifica como cuali-

tativamente distinto del consciente y la idea de "inscripción" diferente es conservada. El punto de vista económico también, ya que nos parece poco impugnabile decir que el lenguaje aparece como una actividad de desinversión del modo representativo, desinversión que va acompañada de un despojo de energía que subraya el aspecto de dominio que supone la verbalización ante el paso al acto o a la figuración imaginaria, que con ser lenguajes (expresando lo que J. Lacan llama justamente la estructura de la enunciación) no dejan de estar fuera del lenguaje. Así en el *fort-da* del niño de la bobina esa adquisición del dominio es evidente y agrupa el modo activo (juego), representativo (presencia o ausencia evocadas con delegación de la presencia y la ausencia material de la madre, por la aparición o desaparición de la bobina), y verbal (A-O). Ahora bien, J. Laplanche y S. Leclair, en su deseo de reducir a lo simbólico, no marcan claramente la distinción entre representaciones de cosas y representaciones de palabra y nivelan sus diferencias reduciéndolas a lo significante.³² Lo que sorprende, tanto más cuanto que reconocen que el modo de expresión imaginaria del sueño es una regresión. También aquí es necesario recordar aquello de lo que parecen querer apartarse deliberadamente los autores: que esta regresión, por tópica que sea, es también una degradación energética, una vuelta a un material de expresión más en bruto por el proceso de una transferencia de carga.³³ Es muy cierto que todos son significantes, a condición de añadir al significante freudiano, diferente en ello del significante saussuriano, su connotación económica.

Así, actividades pulsional y lingüística participan de una estructura común, la actividad simbólica, en tanto que es propia de la humanidad, y no es justo sin duda oponer el lenguaje y los modos expresivos anteriores para cavar una zanja que valore a unos y otro. Pero tampoco se justifica disfrazar aquello en lo que el lenguaje se diferencia de los modos de comunicación que lo preceden. Aquí Freud nos ofrece un ejemplo a seguir en tanto que no elude las relaciones entre la infraestructura y la superestructura. Por lejos que haya llevado su investigación. Lévi-Strauss, no captamos el papel de los regímenes económicos en la organización social. Freud escapa a semejante crítica en tanto que su teorización no descuida los fundamentos naturales del lenguaje así como tampoco lo reduce a las formas primitivas de expresión. Explica a la vez el origen de donde emana y el camino recorrido hasta su advenimiento.

Al insistir en el estudio de los mecanismos de defensa que la clínica psicoanalítica moderna ha tratado de profundizar, pensamos seguir en continuidad con el pensamiento freudiano en su período final.³⁴ Pero para comprenderlo mejor tenemos que salir de la etapa de 1915 en la que se detuvieron J. Laplanche y S. Leclair para seguirlo en las modificaciones de la segunda tópica y sus implicaciones. Encontraremos allí las razones y el sentido de nuestras críticas. 1923: Freud, al darse cuenta plenamente de lo que ya

32. "Observemos de inmediato que tanto unas como otras deben ser tomadas en todo rigor por lo que son: elementos de lenguaje, significantes", *loc. cit.*, p. 116.

33. Cf. *La science des rêves*, VII: *La régression*. [*La interpretación de los sueños. Psicología de los procesos oníricos*, B.N., I, 543 ss.].

34. Esto es sensible ya en *Inhibición, síntoma y angustia*, y está perfectamente claro en los escritos de los últimos años que preceden a su muerte, entre ellos en el admirable artículo sobre *Escisión del Yo en el proceso de defensa*.

había entrevistado en 1915, precisa que: “todo lo que es reprimido es inconsciente, pero existen elementos que sin ser reprimidos son inconscientes” y se ve en la necesidad de refundir el esquema del aparato psíquico. “Pero reconoceremos que por este hecho mismo el carácter del inconsciente se convierte en una cualidad con significación precisa. El inconsciente se convierte en una cualidad con significaciones múltiples que no justifica la generalización ni las deducciones rigurosas, en vista de las cuales lo utilizaríamos gustosamente”.³⁵ En la *Metapsicología* de 1915 escribía: “El valor del inconsciente como índice ha superado con mucho su importancia como cualidad del pensamiento”. Desde 1923 y hasta la terminación de su obra esta afirmación será debilitada por él. En *El compendio del psicoanálisis*, obra casi testamentaria, el inconsciente es puesto de nuevo en su lugar en el capítulo sobre las cualidades psíquicas.

La modificación que condujo a esta segunda tónica del Yo, del Ello y del Superyó acarrea ciertas revisiones. El Ello sigue siendo incognoscible, cerrado a toda mirada directa. De ahí que el Yo que no es el Yo consciente en su posición ambigua de agente de transacción entre la realidad y el inconsciente, instrumento de un mínimo de eficacia y de un máximo de engaño, pueda servirnos de ventanilla para atisbar a las profundidades, de otra manera inaccesibles a la mirada humana, por el análisis de la estructura que lo constituye. Hay, pues, como una radicalización del problema. El inconsciente hunde sus raíces en lo corporal más que nunca, se presenta como una opacidad todavía más impenetrable que en las primeras descripciones y, por último, infiltra largamente el dominio del Yo.

Freud ha sustituido la oposición entre beligerantes pertenecientes a territorios delimitados, que tropezarán como dos países en guerra, por otra forma de conflicto donde —en el interior mismo del Yo— se produce la colisión entre fuerzas represoras y reprimidas.³⁶ Una comparación acude al espíritu: la de la concepción de la historia como sucesión de querellas entre las diversas casas que gobiernan el mundo, y esta otra interpretación que saca a la luz las contradicciones internas de los diversos sistemas económicos por la existencia de la lucha de clases dentro de cada país. Asistimos en esta segunda tónica a una redistribución de los valores y las fuerzas de acuerdo con un modo más dialéctico.

Entre la formulación de la *Metapsicología* y la de *El Yo y el Ello* se intercala el descubrimiento de la pulsión de muerte. La resistencia de la neurosis al cambio, a la curación, el frecuente triunfo del sentimiento de culpabilidad inconsciente que sostiene la reacción terapéutica negativa, el más allá del principio del placer, sitúan el psicoanálisis frente a una estructura que el simple develamiento de sus articulaciones no basta para modificar. Es lógico, pues, que Freud haya sido llevado, con la ayuda de la experiencia, a reconocer a las defensas un papel que ya había percibido, pero cuya importancia había subestimado.³⁷ El estudio del inconsciente se ha desplazado de lo reprimido a lo represor. A fin de cuentas, al término de la obra freudiana comprobamos una vez más cómo se ha impuesto el factor económico como el más determinante. “Nos vemos obligados a con-

35. *El Yo y el Ello*. Esta afirmación es recogida de manera mucho más precisa en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*.

36. Cf. *Inhibición, síntoma y angustia*.

37. *Abbrégé de Psychanalyse*, 48. [*Compendio del psicoanálisis*, S.R., XXI, 100; B.N., III, 418-9.]

cluir también que el resultado final de la lucha emprendida depende de relaciones *cuantitativas*³⁸ y de la suma de energía que movilizamos en el paciente a nuestro favor en relación con la cantidad de energía de que disponen las fuerzas que actúan contra nosotros. . . Una vez más Dios combate aquí del lado más fuerte.”³⁹

Esta toma de posición, que inclina a la modestia, no ha impedido sin embargo la extensión del campo del psicoanálisis más allá de los dominios de la neurosis. Psicosis, casos límites, enfermedades psicosomáticas, trastornos de la infancia, otros tantos capítulos nuevos abiertos a las técnicas psicoanalíticas. Pero lo que llamó la atención de Freud tanto como de sus sucesores fue precisamente la identidad de los contenidos, la permanencia del complejo de Edipo, complejo “nuclear” y universal, pero cuya expresión variaba bajo la dependencia de factores económicos y del estado del Yo, es decir, de la estructuración de sus defensas. En una carta a Marie Bonaparte, Freud escribe: “Sabemos que los mecanismos de las psicosis no difieren en su esencia de los de las neurosis, pero no disponemos de la cantidad suficiente de energía para provocar modificaciones en ellos”. Entonces, ¿cómo sorprenderse de que haya centrado la atención en las formas defensivas de condicionamiento del conflicto edípico? Es en la experiencia de la transferencia y la contratransferencia donde se observan mejor, a través del estudio de la economía general de los intercambios que ligan al analista con el analizado. Esto es lo que justifica las investigaciones, inscritas en una corriente general del psicoanálisis contemporáneo, de S. Nacht y M. Bouvet. Hay, sin duda, mucho que hacer en la teorización de este aspecto del análisis a pesar de las perspectivas abiertas en la obra de M. Bouvet sobre la relación de objeto. A lo largo de esta exposición hemos insistido en los mecanismos de defensa como trabajo de lo negativo de la actividad pulsional en la constitución del sujeto, del *significante*, de la neurosis, de la transferencia. Hemos ponderado la lectura del texto de las sesiones del tratamiento siguiendo el mismo modo de análisis de la actividad simbólica al que nos han abierto las investigaciones sobre los funcionamientos por pares antagónicos en las oposiciones entre la pulsión y la defensa, las pulsiones adversas o tipos opuestos de defensa. Se trata aquí de otro aspecto de descifrado de esa lengua del inconsciente que es quizá diferente del lenguaje —sin dejar de ser un lenguaje.⁴⁰ Tenemos que hacer todavía esa lingüística comparada de los diversos órdenes de registro del discurso analítico, del sueño, del fantasma, del síntoma, etc. Así, es menos otro “sistema” lo que opondremos a J. Laplanche y S. Leclaire que una perspectiva complementaria. Estas divergencias nos separan menos de lo que nos invitan a dialogar.

38. Subrayado por el autor.

39. *Abrégé de Psychanalyse*, 51. [*Compendio del psicoanálisis*, S.R., 102; B.N., 420.]

40. El “lenguaje” de los mecanismos de defensa ¿no sería quizá que vendría a rodear más de cerca el nivel de simbolización constituyente del inconsciente que J. Laplanche y S. Leclaire describen, aquel en que los términos de lo imaginario son elevados a la dignidad de significantes que fijan las imágenes y los fantasmas inconscientes, pero donde no existe la distinción de lo *significante* y lo *significado* que es el patrimonio del lenguaje preconscious? La ambigüedad de esta lengua de las formaciones defensivas se debe a que no toca al *significante* sino a través de la angustia, es decir, en lo que aparece como separación y falta de *significante*. Aunque separada de él, la angustia hace necesaria sin embargo la presencia implícita del *significante*, haciendo resaltar la amenaza de su supresión. La angustia marca así al *significante*, y la defensa anticipante atraviesa la angustia, por así decir, más de lo que la previene. Lo que hará que el *significante* se haga permeable a nuestro entendimiento será el conjunto de las operaciones de las que es la sede, lo que tendrá como consecuencia que sólo nos aparezca negativamente.

Hemos seguido, en nuestra discusión del trabajo de J. Laplanche y S. Leclaire, la obra de Freud al pie de la letra. No es tanto que temamos alejarnos de él o traicionarlo, sino que hemos querido conservar a esta discusión su carácter metapsicológico. Teníamos que recurrir, pues, a una referencia común. Si ha podido parecer que tratábamos de oponer Freud a J. Laplanche y S. Leclaire no es porque ellos mismos se hayan apoyado constantemente en él para su demostración. Nos ha parecido que al examinar las cosas de cerca el modelo de referencia y la construcción nueva coincidían menos perfectamente de lo que podía creerse. Ese esfuerzo se dirige contra las esquematizaciones abusivas, las reducciones de la obra freudiana que se trata de atraer ya sea al campo de la biología o al de la psicología académica. Nos sentimos solidarios del movimiento que se opone a estas desviaciones para devolverle su riqueza a la obra de Freud. Toda su riqueza, y aun aquello que a primera vista parezca una secuela molesta de las fuentes del siglo pasado, donde forzosamente tuvo que alimentarse su obra.⁴¹ Todavía hoy no podemos prescindir de ello ya que ningún psicoanalista ha logrado construir un edificio tan completo ni tan articulado.

La metapsicología freudiana es más diversa, más ambigua tras su aparente claridad, más rica que ninguna de las teorizaciones que le han sucedido. A Freud no le provoca jamás vértigo ni su lucidez incorruptible cuando al hablar de las cimas de la empresa humana la relaciona con los lazos del cuerpo, ni cuando al hablar del cuerpo transfigura por el poder del espíritu sus descripciones para iluminar las raíces naturales del ser. De ahí la dificultad de una interpretación nueva, ya sea que proceda de las tendencias filosóficas, biológicas, genéticas, clínicas o estructurales del psicoanálisis contemporáneo, que pretenden ser siempre exhaustivas y homogéneas y siempre lo mutilan en alguna parte. En verdad, hay que reconocer que la obra freudiana engloba estos diversos esfuerzos con la dimensión de su genio y su irreductible originalidad. Para nosotros, cualquiera que sea el reproche de eclecticismo que pudiera dirigírsenos, como si acumuláramos los inconvenientes más que las ventajas al abrir los oídos a cualquier acento de verdad, venga de donde venga, nunca estamos más atentos que cuando reconocemos la voz de Freud, pero nos complacemos también cuando a través de las disonancias de sus hijos nos parece percibir acordes donde los protagonistas armonizan con él sin saberlo.

Tosquelles. Me gustaría detenerme en un punto decisivo evocado tanto por los ponentes como por las intervenciones de Ricoeur y Merleau-Ponty, a saber, el de las relaciones entre lo imaginario o las imágenes y el lenguaje. En cierto momento parece que el lenguaje fluye, nace, se dilata o ahonda en torno a esta matriz que sería la actividad imaginante. Unos y otros lo han dicho más o menos. Hay quizá cierta evolución, incluso un deterioro, una distorsión que va del fantasma a la imago y a la imagen, y de allí a lo imaginario y a la

41. En efecto, la reconstrucción de Freud a través de J. Lacan se sitúa sobre bases radicalmente diferentes de las del fundador del análisis. J. Lacan parece seguir un diseño particular, que es la búsqueda de un estatuto ontológico del psicoanálisis, sobre fundamentos de una coherencia filosófica, de donde surge la reinterpretación de todo un aspecto del freudismo, el que se acostumbra calificar de naturalista. A pesar de los atolladeros a los que aparentemente conduzca, su mantenimiento parece indispensable, ya que esta perspectiva representa una de las raras tentativas –si no la única– de *dar cuerpo* a la realidad psíquica sin substantivarla.

fantasía; ésta, en cierta medida, precede al lenguaje. Podemos decir así que el lenguaje recupera la imagen y el fantasma con mayor o menor complacencia, disimulo o eficacia. Es posible evocar fácilmente relatos analíticos donde el lenguaje “comenta” la imagen, así como otros donde el lenguaje introduce la imagen. Hay en ello una corriente de doble sentido, y el fantasma aparece por así decirlo, por transparencia, detrás de la dialéctica precedente. De cualquier manera, nos gustaría insistir en el hecho siguiente: ya sea con motivo del psicoanálisis de niños donde el paso de la imagen, incluso del diseño, a la palabra es más caricaturescamente claro, ya sea en los adultos, la eclosión de la palabra auténtica no puede hacerse sino llevada por la presencia y la inclusión del *otro* a la vez heterogéneo y homogéneo: el *terapeuta*. En el paso de la imagen a la palabra, el *otro* no es un accidente sin importancia, sino un elemento constitucional de su movimiento, de su dinámica más concreta y particular. Quizá corro el riesgo de ir más allá de mi propio pensamiento, pero para hacer comprender lo que subrayo en esta intervención, me atrevo a decir que la estructura repetitiva —de la transferencia afectiva en la relación analítica— se adapta maravillosamente a esa arquitectura dinámica de la imagen que viene a ser discurso. Con ello, sucede que la transferencia se hace presente, precisamente porque el otro que está ahí (el *terapeuta*) no es el otro que no está ahí y cuya estructura de base se funda en esa ausencia, a la que se dirige el deseo. La palabra no surge de la imagen por simple continuidad genética, de por sí. Hay, entre ellas, ese *otro* verdadero término medio que permite su movimiento dialéctico.

Me gustaría introducir todavía en este problema decisivo una articulación difícil de formular para mí —y esencial sin embargo—, sobre todo si queremos tratar a esquizofrénicos, esos enfermos cuyo comportamiento analítico —o simplemente psicoterapéutico— coloca en primer plano estructuras significantes y demandas preverbales que prescinden del universo del discurso. En la secuencia “fantasma-imago-imagen-imaginario”, me gustaría articular ese momento por el cual el fantasma se niega a sí mismo, se reprime a la vez que se satisface, a veces sólo en parte en la forma de lo imaginario —esas representaciones de las que decía Freud que se trataba de “inversiones”, como lo recuerda S. Leclaire. Nos preguntamos si ese “paso” difícil, difícilmente articulado, no comporta la intervención aquí de otro “tercer término” que en principio no tiene que ver con el juego de significaciones con las que se teje la vida psíquica. La experiencia analítica de los débiles profundos y de las regresiones profundas de los niños, con frecuencia mal diagnosticadas, nos alientan a formularlo. Este tercer término sería siempre lo que debe llamarse así: el proceso de maduración del sistema nervioso, por una parte; por otra, el de las actitudes corporales en las que el fantasma se estructura y se re-itera precisamente por su falta. El Dr. Leclaire ha hablado de una “matriz motriz realizada” en el sueño de Philippe, cosa que nos permite coincidir con las concepciones de Wallon. Por importante que sea el proceso del discurso analítico de Philippe, no lo es, como dice el ponente, en relación con su “necesidad” de la “sed” im-personal o más bien sin trascendencia en la edificación de la persona de Philippe. Su importancia estriba en la “encarnación” del fantasma, en el gesto corporal, esas manos que se juntan para formar un cuenco, al revés del seno ausente y de donde surge la palabra —el silbido o el llamado— en el “intento infantil de imitar al camarada de más edad” del bosque suizo. En este ejemplo particularmente

feliz del análisis magistral que nos ha dado S. Leclaire del sueño de Philippe, encontramos las tres etapas que hemos puntualizado en nuestra intervención. Basta preguntarse, para captarlas mejor, dónde y en qué medida no está presente-ausente S. Leclaire en el bosque suizo en el lugar “del camarada de más edad”, en el *claro* por ejemplo, del sueño.* Sería ese *otro* que a través de la imagería del sueño devuelve al fantasma y permite la palabra, la palabra verdadera.

E. Minkowski. Me limitaré únicamente a lo que se ha dicho hoy. He apreciado mucho lo que de Waelhens dijo sobre la muerte, sobre su aspecto humano, que supera el marco de un simple aniquilamiento biológico mas, sobre todo si aceptamos la diferencia entre la muerte que viene de afuera y la muerte inmanente, forma parte de nuestra existencia humana. Como decía de Waelhens, ¿los animales no mueren? Sólo el ser humano accede a la mortalidad con todos los problemas vivos que ésta nos plantea. Por eso la noción de instinto de muerte ha determinado siempre una reserva en mí. En el fondo, no hay nada más fácil que atribuir el término “instinto” a todas las manifestaciones de la vida humana. Se ha hablado del instinto de justicia, del instinto moral y hasta del instinto religioso; pero no sólo eso no me da nada, sino que pienso que, en virtud de cierto postulado neurobiológico o de otro tipo, se cierra así el camino hacia el examen de esos fenómenos fundamentales en su esencia y en su aspecto humano.

Me referiré al lenguaje. Recuerdo, entre otros, un estudio que apareció en el tomo de la *Encyclopédie Française* dedicado a la filosofía y que intitulé *Phénoménologie du langage*. Precisaba yo allí esa relación muy particular que establecemos con el lenguaje y que consiste en este hecho: que todos somos tributarios del lenguaje: y, sin embargo, nos sentimos perfectamente satisfechos con ese punto de vista, sabiendo utilizar todas las riquezas que el lenguaje pone a nuestra disposición sin sentirnos en lo más mínimo sujetos a él. Reconozco que después de la discusión que ha tenido lugar esta mañana no he podido dejar de preguntarme: ¿pero qué es lo que hay en el fondo del lenguaje? Creo que, desde este punto de vista, es interesante volver a esas relaciones, naturales y personales al mismo tiempo, con el lenguaje, tal como acabo de precisarlas. Con este propósito, tengo una pregunta que quiero dirigir al Dr. Laplanche y sobre todo al Dr. Leclaire y, por intermedio de ellos, también a Jacques Lacan: se trata del problema de la metáfora. Es necesario que los términos sean utilizados con la debida precisión. La metáfora implica, como se dice, un sentido propio y un sentido figurado del término. Esta distinción se hace sin embargo, en mi opinión, de una manera artificial y arbitraria, y al seguirla casi siempre se hace inclinar la balanza del lado material de la vida. Sin embargo, no es necesario referirse a la profundidad de un pozo para darse cuenta de lo que es el sentimiento de profundidad. Podría citar numerosos ejemplos del mismo orden. Al contrario, en el fondo, la profundidad del pozo aparece en su valor cualitativo no a partir del momento en que medimos la profundidad sino del momento en que no llegamos a alcanzar con la mirada el fondo del pozo que, por este hecho, nos parece profundo, como lo es un sentimiento.

Desde este punto de vista evoco la frase de S. Leclaire en que nos decía que se regocijaba “agriamente” ante ciertas exigencias de nuestro querido Henri Ey, que a

* En virtud de la homofonía: Leclair-*le clair* (el claro).

veces es un poco dictatorial; pero no puedo dejar de felicitarlo porque gracias a ello nos reúne a todos y logra esas realizaciones que admiramos y por las que le estamos profundamente agradecidos. Es evidente, señor Leclair, que usted ha hecho uso de una metáfora que expresaba cierta realidad primitiva. Y cuando nos decía igualmente que ciertas opiniones del Dr. Laplanche “pesaban” mucho sobre usted, ese peso nos pone de nuevo en presencia de una realidad vivida directamente, nos gustaría decir. De igual modo, cuando nos pide, usted justamente, algo “sólido” es porque las palabras vuelan y a través de ellas buscamos lo sólido. A veces llega a ser tan sólido que las cosas se inmovilizan y corren el riesgo de ser demasiado dogmáticas. De suerte que, desde este punto de vista, no creo equivocarme al decir que cuando usamos la metáfora no sentimos ninguna necesidad, ni tampoco el lenguaje, de llegar a palabras, signos algebraicos cada uno de los cuales no tendría más que una sola significación, ya sea propia o imaginada. Vivimos en esas metáforas. Y, desde este punto de vista, pienso que hay que hacer una gran diferencia entre la metáfora y el símbolo que en nuestra vida, en la vida de las civilizaciones, desempeñan un papel completamente diferente y presentan también caracteres diferentes, sobre los cuales no puedo insistir más aquí. Mas emplear un término en su sentido propio y figurado al mismo tiempo es absolutamente necesario. Hay que tener cuidado sobre todo en los problemas tan complejos que estudiamos aquí, de no emplear los términos de cualquier manera; y ése es el caso también, debo decirlo, de los términos “consciente” e “inconsciente”.

Henri Lefebvre. Hasta donde he entendido las implicaciones filosóficas del debate, creo que las ideas presentadas se refieren todas a una concepción del “ser”, o más bien de la “naturaleza”. Esta concepción determina, en gran medida, la representación que cada uno de nosotros forma de la relación entre lo normal y lo patológico. Se establece un compromiso entre la concepción general, la experiencia clínica y la técnica terapéutica escogida. Ahora bien, las concepciones generales del “ser” psicofisiológico o de la “naturaleza” casi nunca se hacen explícitas. Intentaré hacerlo por mi parte y, por supuesto, me dará mucho gusto recibir acerca de este punto las observaciones de los demás filósofos que aquí se encuentran.

Primera concepción. Es a la vez mecanicista y finalista. Tanto en el campo físico como en el campo psíquico, hay una “naturaleza” que obtiene ciertos resultados, y especialmente la conservación del ser, con un mínimo de medios. Un principio de economía la rige. Esta concepción tiene una historia. Fue fecunda durante varios siglos en las ciencias físicas, y quizá no ha agotado todavía su fecundidad. La naturaleza se compone, en esta concepción, de sistemas mecánicos que permanecen espontáneamente estables o que reconstituyen su equilibrio cuando las perturbaciones no son excesivas. Al mismo tiempo, estos sistemas están regidos por una finalidad que se expresa primero por un principio de economía: el principio de menor acción (ejemplo: la luz que sigue el trayecto más corto de un punto a otro). La finalidad, atribuida ya sea a las condiciones generales de equilibrio espontáneo de los sistemas o a la intervención de una potencia superior, completa el mecanismo, cosa que compromete, para el filósofo, la coherencia interna de la teoría. Observemos, sin embargo que los descubrimientos recientes sobre las autorregulaciones, las retroalimentaciones, las homeostasis, han renovado esta concepción y quizá

le han proporcionado la coherencia que le faltaba antes. Sigue siendo, pues, sostenible. En este sentido lo patológico se define por la perturbación, aquella que excede a la capacidad de vuelta al equilibrio del sistema considerado. Si la perturbación es en verdad excesiva, no vemos por otra parte cómo es posible esa vuelta. Nos sentimos entonces tentados a clasificar las perturbaciones en dos grupos: las que se asemejan a las retroalimentaciones y las que se alejan de ellas o las destruyen. Esta concepción facilitaría, pues, una terapéutica limitada, pero le asignaría también límites bastante estrechos.

Segunda concepción. El ser vivo está hecho para la destrucción y la autodestrucción, es decir, para la muerte. No hay en él ninguna finalidad, ningún equilibrio interno determinable. El fin es la nada y el instinto de nada o de muerte afronta al ser y lo corroe hasta el corazón de la conciencia y hasta que lo arrastra consigo. El fin, la nada, la muerte, determinan pues a la vez el tiempo, la conciencia, la voluntad, es decir, la aceptación o la no-aceptación. Por estos derroteros, nos representamos fácilmente lo patológico (la angustia, el delirio) como normal y a la inversa. Sin embargo, a partir de esta paradoja puede elaborarse una terapéutica que disponga la conciencia como una morada habitable en el desierto, como un compromiso duradero entre la aceptación y la negación de la existencia en su atroz aventura. Luego la normalización es una creación de la vida social y de la acción terapéutica, que organizan una zona intermedia y habitable en el seno de lo absurdo normal. Esta concepción irracional extiende paradójicamente el poder racional de la acción.

Tercera concepción. Se conectaría con la estética más que con la mecánica y la biología. ¿No sería la “naturaleza” una extraordinaria proliferación, una sobreabundancia, un despilfarro desenfrenado, sin otro fin que el de ser y vivir, mas sin ser absurdo, puesto que el ser natural es antes que nada vida y capacidad de vivir? ¿No sería la “naturaleza”, hasta en eso que se llama “naturaleza humana”, un juego perpetuo, un lujo peligroso, pero de tal manera que la muerte no sea más que un aspecto de esa exuberancia? No es posible, pues, asignar al ser vivo y consciente un equilibrio interno, una ley de economía; está enderezado a gastar su energía vital, a jugar, a poner en duda su existencia, no para la muerte sino para intensificar su vida. Por otra parte, no son la nada, el instinto, la voluntad ni la conciencia de la nada los que rigen el tiempo y determinan las modalidades de la vida. La nada es relativa.

Esta concepción es poco moral, lo reconozco porque a ella corresponderían mis preferencias. ¿Cómo formular, en esta perspectiva, las relaciones de lo normal y lo patológico? Lo patológico y lo monstruoso mismo forman parte del lujo desenfrenado de la naturaleza viviente. La naturaleza, que no es ni conciencia ni inconsciencia, ni causalidad mecánica ni finalidad, lanza a los seres en todas direcciones; intenta simultáneamente todas las posibilidades. Triunfa o fracasa. Es legítimo preguntarnos si el hombre no es un monstruo que ha triunfado (¡más o menos!). Hay mutantes fracasados y otros que salen adelante. Entonces el ser patológico o monstruoso es como los demás, un relámpago, un cohete en el colosal fuego de arteificio. Es una dirección de la que declaramos que es mala, y que lo es por ese hecho, ya que “nosotros” somos la sociedad, el promedio, el medio en el que tiene que vivir. De cualquier manera, a ese *mutante* del que no sabemos qué percibe y que en ocasiones puede contener lo mejor, el porvenir, la genialidad prematura, debemos acercarnos con respeto y temor. Pensaremos que tiene sus razones, que no son las

nuestras. Lo devolveremos cautelosamente al promedio, a la normalidad, explicándole que se equivoca al tener razón y que tiene razón de equivocarse, ese enajenado. . . Mas volveré después sobre el concepto de *enajenación*. Subrayo el pasar que —nueva paradoja— la concepción estética e inmoralista se voltea y se transforma en una ética muy particular. *Impone consideración y respeto para el enajenado* (desigualmente, por supuesto, y menos para los dementes precoces que para los delirantes). Impone la idea de que el enajenado, al que así llamamos, no es necesariamente el más enajenado de los seres y que el hombre normal, el hombre social medio, ¡no es quizá el menos enajenado! El hombre social medio ha reducido la participación de lo aleatorio y del riesgo, se organiza, trabaja normalmente, es razonable. Está determinado y comprometido en determinismos. Juega poco y sólo excepcionalmente. Está fuera de la naturaleza que juega sin cesar y despliega su lujuria en otra parte. Yo, el que habla, soy un hombre sano, equilibrado, normal. No hay por qué estar orgulloso de ello. Estoy enajenado en relación con la naturaleza, soy abstracto y estoy enajenado socialmente, soy una etiqueta, una mercancía, una cosa. La enajenación patológica, me tienta, me fascina. Con frecuencia tengo deseos de enloquecer un poco (no tanto como para no poder volver voluntariamente a la normalidad, pero es porque juego mal). Con frecuencia tengo deseos de delirar a través del lenguaje, de jugar excesivamente con las palabras, en una palabra, de convertirme en poeta. No me atrevo. . .

Esto me lleva a una segunda serie de consideraciones que me gustaría someter a ustedes.

Jamás se había hablado tanto del lenguaje o sobre el lenguaje. Nuestros mejores filósofos son filósofos del logos. Lo que me sorprende mucho como filósofo es que el lenguaje se haya convertido en objeto de estudio a partir del momento en el que se dudó del lenguaje. Esta duda se expresa un poco por doquier; sus síntomas literarios son evidentes (*Zazie dans le métro* y la obra de Queneau). Hay crisis y enfermedad del lenguaje y conspiración contra el lenguaje. La filosofía del lenguaje se vuelve corriente en el momento en que la función del lenguaje se esfuma, en el momento en que se duda de él. Todo ocurre como si los teóricos se hubieran alejado del lenguaje y lo estudiaran como un objeto, porque están fuera de él. Porque estamos fuera de él, fuera de su viejo uso normal. . . Es poco sorprendente, pues, que la filosofía del lenguaje no sea del todo clara.

Esta mañana, aquí mismo, oí hablar de “cadenas de significantes” y de “cadenas de significados”. Ese discurso sobre el discurso fue prodigiosa y —si se me permite expresarme así— fastuosamente inteligente. Si se define la filosofía como discurso sobre el discurso y tentativa de discurso perfectamente coherente, lo que escuché fue altamente filosófico. Sin embargo, me quedé turbado. No sólo porque a mi parecer se estaba sustituyendo el uso social del lenguaje por una retórica, quiero decir que la metáfora y la metonimia, figuras de retórica, sustituían la lógica y la gramática corrientes. Después de todo, siempre hay retórica y figuras de retórica en la palabra corriente, irreductible a la lógica y a la gramática. No; no es eso. Hasta donde he comprendido el lenguaje y su estructura, hay que hablar de cadenas de signos. El signo constituye la unidad de los significantes y los significados que sólo se encadenan por medio de él. ¿Quiere esto decir que la conciencia mórbida sustituye por una cadena de significantes o de significados la cadena normal de los signos, y que ese desplazamiento permite después el uso y el abuso de las metáforas y metonimias que producen choques y cortocircuitos en el paso al lenguaje de la vida

emocional y práctica socialmente normal? Me gustaría que se me precisaran algunos puntos.

Personalmente, creo que el lenguaje no es toda la experiencia sino sólo cierto nivel de la experiencia (de la práctica social). Pero en tanto que meditador general, todo debe pasar a través de él. De donde se desprende una contradicción que cada individuo y cada grupo resuelve más o menos bien: la parte se toma por el todo y no puede dejar de ser tomada por el todo. Efectivamente, la “necesidad” (¡término poco claro!), para convertirse en “deseo”, debe pasar por la prueba del lenguaje. Debo hablarme a mí mismo, hablar a otros y ser hablado por otros para convertirme en socialmente real, para tener deseos y perseguir su realización en la realidad social. ¡Cuántos errores, cuántas desviaciones posibles en este circuito! El lenguaje como cadena de signos no puede dejar de desempeñar un papel extraño, ambiguo, contradictorio. Opacidad y transparencia, pleno y lacunar, el lenguaje cristaliza y filtra; a veces cierra el camino a ciertos deseos, y los determina precisamente así, y a veces permite el paso y autoriza la elaboración del acto en cuyo seno el deseo se constituye manifestándose. Los juegos de palabras, aquí como en cualquier parte, tienen mucha importancia. Una semántica general los tomaría muy en cuenta. Ya que me pongo a hacerle preguntas al Dr. Lacan, me permitiría reiterar una interrogación (que ya le planteé en Royaumont, hace unas cuantas semanas, en ocasión del coloquio sobre la dialéctica). Creo comprender de qué manera el enfermo, a través de las deficiencias y las excrecencias de su expresión, hablada, mediante lapsus, silencios o bruscas emergencias, revela hasta cierto punto lo que es. Hay, pues, un lenguaje del enfermo, es decir, un uso patológico del lenguaje trivial. Luego un lenguaje conceptual del hombre que elabora teóricamente su experiencia de clínico, de terapeuta, de docto. Y ahora se plantea el problema del lenguaje como mediación entre el “enfermo” y la sociedad, entre el “enfermo” y el analista o el psiquiatra. ¿Es un lenguaje corriente? ¿Es el lenguaje propio del enfermo, corregido, modificado? Es posible, por lo demás, que me plantee yo este problema porque estoy dotado, a pesar de ser filósofo —o quizá a causa de la filosofía misma— de una gran ingenuidad. Y ahora, puesto que estoy en ese mal camino, quiero ir más lejos y mostrarme francamente irreverente. Quizá ello forma parte de mi concepción de la filosofía, concepción irónica, seguramente condenable, puesto que condujo a Sócrates a lo que todos saben.

Un hecho llama mi atención: psiquiatras, psicoanalistas, psicósomáticos pertenecen a escuelas y tendencias muy diferentes, que se combaten. Ahora bien, todos curan enfermos. Probablemente no son los mismos. ¿Mas cómo comprender este hecho (sobre el que por otra parte sería deseable poseer datos y estadísticas más precisos)?

Interpreto esta paradoja como sigue: las diversas relaciones entre el médico y el enfermo, las diferentes maneras de hablarle, los diversos lenguajes conceptuales, entran en la teoría general de las tácticas y las estrategias. La plática con el enfermo constituye una táctica, espontánea o reflexiva. La doctrina adoptada y el vocabulario determinan una estrategia. Es decir que hay un elemento de azar y de aleatorio tanto en la relación con el enfermo como en la serie de decisiones tomadas acerca de ese enfermo. Existe la posibilidad, pues, de que cualquier táctica y cualquier estrategia tengan éxito en un cierto número de casos. Tanto más cuanto que el “enfermo” ¡tiene también su táctica y su estrategia! De suerte que algunas veces se juega el juego de que gana el que pierde. El que

lo aleatorio tenga un gran papel no quiere decir que todas las tácticas y todas las estrategias valgan. Antes de clasificarlas por orden de eficacia, y en consecuencia de verdad (relativa), todavía hay que determinarlas exactamente como tales. Más trivialmente, hay que saber qué juego se está jugando: ajedrez, bridge, póker o algún otro. Admiro mucho al Dr. Lacan y lo considero un gran jugador de póker. Pero ¿cree verdaderamente que juega al ajedrez? Pido una vez más que se me perdone mi desagradable tendencia a la ironía. Unas pocas palabras más. Esta mañana se ha hecho un resumen de la aportación de la filosofía a la teoría del inconsciente. Se han recordado los nombres de pensadores ilustres: Leibniz, Maine de Biran. Se ha olvidado un nombre, el de un pensador tan célebre como ignorado; sin embargo, escribió mucho sobre la libido. Hasta clasificó por vez primera los tipos de libido: *libido sentiendi*, el apetito de goce, de sensación, de intensificación de la vida; *libido dominandi*, la voluntad de poder, de conquista, de dominio, de fuerza; *libido sciendi*, la más peligrosa, la curiosidad, el pecado original, el deseo de conocer.

Este pensador desconocido fue el maestro de Pascal: Jansen.

Hay una extraordinaria filiación entre la doctrina jansenista y las doctrinas modernas a través de Pascal.

Jacques Lacan.⁴² En un coloquio como éste que invita, a título de la técnica de cada cual, a filósofos, psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas, el comentario no coincide con el nivel de verdad en que se encuentran los textos de Freud.

Es necesario, por lo que respecta al inconsciente, ir de la experiencia freudiana a los hechos.

El inconsciente *es* un concepto forjado sobre la huella de aquello que opera para constituir al sujeto.

El inconsciente *no* es una especie que defina en la realidad psíquica el círculo de lo que no tiene el atributo (o la virtud) de la conciencia.

Puede haber fenómenos que correspondan al inconsciente en estas dos acepciones: no por ello son menos ajenas una a la otra. No tienen entre sí otra relación que la de homonimia.

El peso que damos al lenguaje como causa del sujeto nos obliga a precisar: surge la aberración de modificar el concepto indicado primero, al aplicarlo a los fenómenos *ad libitum* registrables bajo la especie homónima; restaurar el concepto a partir de estos fenómenos no es pensable.

Acusemos nuestra posición con respecto al equívoco al que se prestaría el *es* y el *no es* de nuestras posiciones de partida.

El inconsciente *es* lo que decimos, si queremos entender lo que Freud plantea en sus tesis.

Decir que para Freud el inconsciente *no es* lo que así se llama en otra parte añadiría poco si no se entendiera lo que queremos decir: que el inconsciente anterior a Freud *no es*, pura y simplemente. Y esto porque no denomina nada que valga como objeto ni que

42. Este texto resume las intervenciones de J. Lacan, que constituyeron por su importancia el eje mismo de todas las discusiones. La redacción fue condensada por Jacques Lacan mismo en estas páginas escritas, en marzo de 1964, a petición mía [Henri Ey]:

merezca que se le atribuya más o menos existencia de la que se le atribuiría al situarlo en el *in-negro*.

El inconsciente antes de Freud no es nada más consistente que este *in-negro*, ya sea el conjunto de lo que se ordenaría en los sentidos diversos de la palabra negro, o de aquello que negaría el atributo (o la virtud) de la negrura (física o moral).

¿Qué hay de común —para tomar las ocho definiciones que Dwelshauvers reúne en un libro antiguo (1916), mas no tan fuera de época como para que lo heteróclito no se viera reducido al rehacer de nuestros días—, qué hay de común, en efecto, entre el inconsciente de la sensación (en los efectos de contraste o de ilusión llamados ópticos), el inconsciente de automatismo que desarrolla el hábito, el co-consciente (?) de la doble personalidad, los brotes ideicos de una actividad latente que se impone como orientada en la creación del pensamiento, la telepatía que se quiere relacionar con esta última, el fondo adquirido, incluso integrado de la memoria, lo pasional que supera nuestro carácter, lo hereditario que se reconoce en nuestras dotes naturales, el inconsciente racional, en fin, o el inconsciente metafísico que supone “el acto del espíritu”?

(Nada de esto se parece, más que por confusión, a lo que los psicoanalistas le han añadido de oscurantismo, sin distinguir el inconsciente del instinto o, como dicen ellos, de lo instintivo —de lo arcaico, de lo primordial, ilusión denunciada de una vez por todas por Claude Lévi-Strauss—, ni siquiera de lo genético de un supuesto “desarrollo”).

Decimos que no hay en ello nada que equivalga a fundarse en una objetividad psicológica, aunque ésta se extendiera a los esquemas de una psicopatología, y que ese caos no es sino el reflector que revela el error central de la psicología. Este error consiste en considerar que el fenómeno de la conciencia misma es unitario, en hablar de la misma conciencia —considerada como poder de síntesis— en la playa iluminada de un campo sensorial, en la atención que lo transforma, en la dialéctica del juicio y en el ensueño común.

Este error descansa en la trasferencia indebida, a esos fenómenos, del mérito de una experiencia de pensamiento que los utiliza como ejemplos.

El Cogito cartesiano, según esta experiencia, es la hazaña mayor, quizá terminal, por el hecho de que afecta a una certeza de saber. Mas denuncia aún mejor lo que tiene de privilegiado el momento en que se apoya, así como cuán fraudulento es hacer extensivo su privilegio, a los fenómenos provistos de conciencia para crearles un status.

Para la ciencia, el Cogito marca por el contrario la ruptura con toda seguridad condicionada en la intuición.

Y la búsqueda latencia de ese momento fundador, como *Selbstbewusstsein*, en la secuencia dialéctica de una fenomenología del espíritu de Hegel, descansa en el supuesto de un saber absoluto.

Al contrario, en la realidad psíquica, cualquiera que sea la manera en que se ordene su textura, todo demuestra la distribución —heterótropa por lo que toca a los niveles y errática en cada uno— de la conciencia.

La única función homogénea de la conciencia es la captura imaginaria del yo por su reflejo especular y la función de desconocimiento que le queda adherida.

La negación inherente a la psicología en este punto, de acuerdo con Hegel, sería más bien atribuible a la Ley del corazón y al delirio de la presunción.

La subvención que recibe esta presunción perpetuada, aunque sólo sea bajo el disfraz

de los honores científicos, abre la cuestión de dónde se encuentra su utilidad; no podría reducirse a la edición de tratados más o menos copiosos.

La psicología es vehículo de ideales: la psique no representa en ella más que el patrocinio que hace que se la califique de académica. El ideal es siervo de la sociedad.

Cierto progreso de la nuestra ilustra las cosas cuando la psicología no sólo aporta las vías, sino complace a los deseos del estudio de mercado.

Una vez que un estudio de este tipo llegó a conclusiones acerca de los medios propios para sostener el consumo en Estados Unidos, la psicología se dedicó, y arrastró consigo a Freud, a recordar a la mitad de la población dispuesta a ese fin que la mujer sólo se realiza a través de los ideales del sexo (cf. Betty Friedan, sobre la ola de "mística femenina" dirigida, durante la década de la posguerra).

Quizá la psicología reconoce, con esta salida irónica, la razón de su subsistencia de siempre. Empero, la ciencia puede recordar que la ética implícita en su formación le exige rechazar toda ideología cercada de esta manera. El inconsciente de los psicólogos es igualmente debilitante para el pensamiento simplemente por el crédito que tiene que otorgarle para discutirlo.

Ahora bien, lo notable de los debates de este coloquio es que no han dejado de girar en torno a la dificultad del concepto freudiano, y que incluso han tomado su fuerza de la refracción de esta dificultad en cada uno.

El hecho es notable tanto más cuanto que en el mundo de esta época los psicoanalistas han optado únicamente por entrar en las filas de la psicología. La aversión con que tropieza todo lo que viene de Freud en el seno de su comunidad se reconoce claramente, sobre todo en una fracción de los psicoanalistas presentes.

Dato éste que no puede ser tenido al margen del examen del tema en cuestión. No más que este otro: que a nuestras enseñanzas se debe que este coloquio haya modificado dicha corriente. No sólo para marcar la pauta —muchos lo han hecho— sino para que ello nos obligue a explicar las vías que hemos tomado.

A lo que se ve invitado el psicoanálisis cuando entra en la cauda de la "psicología general" es a sostener lo que merece ser denunciado, solamente allí y no en las lejanías de las colonias difuntas, como mentalidad primitiva. Porque el tipo de interés al que sirve la psicología en nuestra sociedad actual y del que hemos dado una idea encuentra en ello su provecho.

El psicoanálisis contribuye entonces a ofrecer una astrología más decente que aquella a la que nuestra sociedad sigue sacrificando sordamente.

Encontramos pues justificada la prevención con que tropieza el psicoanálisis en el Oriente. De él dependía no haberla merecido tratando de que fuese posible que se le maltratara menos al pasar por la prueba de exigencias sociales diferentes. Prejuzgamus según nuestra propia posición en el psicoanálisis.

El psicoanálisis hubiera hecho mejor en profundizar su ética e instruirse con el estudio de la teología, siguiendo una vía que según señaló Freud no podía ser evitada. Cuando menos, que su deontología en la ciencia le haga sentir que él es el responsable de la presencia del inconsciente en ese campo.

Esta ha sido la función de nuestros discípulos en este coloquio, y nosotros hemos contribuido según el método que ha sido constantemente el nuestro en ocasiones semejan-

tes, situando a cada cual en su posición según su tema. En las respuestas aquí consignadas se señala a bastanza su fundamento.

No dejaría de ser interesante, aunque sólo fuera para el historiador, disponer de las notas donde se recogen las ponencias que realmente se pronunciaron, incluso con las omisiones debidas a los defectos de las grabadoras. Subrayan la carencia de aquel al que sus servicios señalaban para acentuar con el mayor tacto y fidelidad los repliegues y sinuosidades de un momento de combate en el lugar mismo de intercambio, cuando sus lazos, su cultura y hasta su don de gentes le permitían captar mejor que nadie lo que se decía con todos sus matices. Su flaqueza lo llevaba ya a inclinarse por la defección.

No deploramos tampoco la ocasión desperdiciada, ya que todos, aceptando con largueza los beneficios de un uso generalmente aceptado, rehicieron cuidadosamente sus contribuciones. Aprovecharemos esto para explayarnos sobre nuestra actual doctrina del inconsciente, y tanto más legítimamente cuanto que algunas resistencias de distribución singular nos impidieron decir más acerca de ello entonces.

Este proceder no es político sino técnico. Depende de la siguiente condición, establecida por nuestra doctrina: los psicoanalistas forman parte del concepto del inconsciente, puesto que constituyen sus destinatarios. De ahí que no podamos dejar de incluir nuestra exposición sobre el inconsciente en la tesis misma que enuncia: que la presencia del inconsciente, para situarse en el lugar del Otro, debe ser buscada en toda exposición, en su enunciación.

El sujeto mismo del candidato a sostener esta presencia, el analista, debe ser, de acuerdo con esta hipótesis y, por un mismo movimiento, informado e “impugnado”, es decir, sentirse sujeto a la escisión del significante.

De ahí el aspecto de espiral detenida que se observa en el trabajo aquí presentado por nuestros discípulos S. Leclair y J. Laplanche. Lo que sucede es que lo han limitado a la prueba de una pieza aislada.

Y ése es el signo mismo de que nuestros enunciados, por su rigor, están formulados primero para la función que sólo *cumplen* dentro de su contexto.

En la época propedéutica puede ilustrarse el efecto de enunciación que ha de exigirse al alumno, si éste imagina el inconsciente del animal, a menos de algún efecto de lenguaje, y del lenguaje humano. Si efectivamente consiente en que sea ésa la condición para que pueda simplemente pensar en ello, se habrá comprobado que se da en él la fisura de las nociones de inconsciente y de instinto.

Feliz auspicio de partida, porque apelando a cualquier analista, sea cual sea el *credo* que haya seguido con anterioridad, ¿puede decir que en el ejercicio de sus funciones (soportar la exposición del paciente, restablecer el efecto del sentido, estar en situación de responder o de guardar silencio) ha tenido jamás el sentimiento de tener que ver con algo que semeje a un instinto? Como la lectura de los escritos analíticos y las traducciones oficiales de Freud (que jamás escribió esa palabra) nos llenan la boca de instinto, quizá resulte interesante pasar por alto una retórica que obtura toda eficacia del concepto. El estilo preciso de la reseña no es toda la teoría. Pero es la garantía de que los enunciados que la imponen tienen un efecto de enunciación en el que se actualizan la metáfora y la metonimia, aun antes que nuestras tesis hagan reconocer más adelante los mecanismos mismos descritos por Freud como los mecanismos del inconsciente.

Pero se nos vuelve a plantear legítimamente la pregunta: ¿se trata de efectos de lenguaje o de efectos de habla? Aceptemos que esta última sólo adopte aquí el contorno de la dicotomía de Saussure. Vuelta hacia lo que interesa a su autor, los efectos sobre la lengua, aporta cadena y trama a aquello que se teje entre sincronía y diacronía.

Al dirigirla hacia lo que nos impugna (tanto como aquel que nos interroga, si no se ha perdido ya en los vericuetos de la pregunta), es decir el sujeto, la alternativa se propone como disyunción. Ahora bien, es esta disyunción misma la que nos da la respuesta o, más bien, nosotros introducimos la disyunción efectiva a partir de la cual la pregunta tiene sentido al llevar al Otro a cimentarse como la sede de nuestra respuesta, dándola, él mismo en la forma, convirtiendo su pregunta en mensaje.

El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Por este efecto, no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo escinde, pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real. Pero este sujeto es lo que representa el significante, y no podría representar nada más que para otro significante: a ello se reduce entonces el sujeto que escucha.

Al sujeto, pues, no se le habla. El ello habla de él y es ahí donde se aprehende y tanto más forzosamente cuanto que, antes de que por el solo hecho de que el ello se dirigiera a él desapareciera como sujeto bajo el significante que deviene, no era absolutamente nada. Pero esa nada se sostiene desde su advenimiento, ahora, por el llamado hecho en el Otro a ese segundo significante.

Efecto de lenguaje en tanto que nace de esa escisión original, el sujeto traduce una sincronía significante en pulsación temporal. Primer movimiento. Pero en el segundo, al descansar el deseo en el corte significante en que se efectúa la metonimia, es la diacronía (llamada "historia") la que vuelve a la especie de fijeza que Freud discierne en el deseo inconsciente (última frase de la *Traumdeutung*).

Este segundo subordinamiento no sólo cierra el efecto del primero, reduciendo la topología del sujeto en la especie de la sincronía del fantasma.

Lo sella, en efecto, en tanto que se le niega al sujeto del deseo que se sepa efecto de palabra, por lo cual es deseo del Otro.

En ello estriba que todo discurso tenga derecho a considerarse, por este efecto, irresponsable. Todo discurso, salvo el del maestro cuando se dirige a psicoanalistas.

En cuanto a nosotros, siempre nos hemos creído responsables de semejante efecto y, aunque desigual en la tarea de hacerle frente, ésa fue la proeza secreta de cada uno de nuestros "seminarios".

Y es que los que vienen a escucharnos no son los primeros comulgantes que Platón expone a la interrogación de Sócrates.

El que lo "secundario" de donde surgen deba investirse de una propedéutica dice bastante sobre sus carencias y sus superfetaciones. De su "filosofía" la mayoría no ha conservado más que una mezcolanza de fórmulas, un catecismo en desorden, que los anestesia contra toda sorpresa de la verdad.

Y aún más son presa para las operaciones de prestigio, para los ideales de alto personalismo mediante los cuales la civilización los presiona a vivir por encima de sus medios.

Medios mentales, se entiende.

El ideal de autoridad al que se conforma el candidato a médico: la encuesta de opinión donde se esconde el mediador de los atolladeros relacionales, el *meaning of meaning* donde encuentra su coartada toda búsqueda, la fenomenología, criba que se ofrece a las alondras asadas del cielo. . . el abanico es vasto y la dispersión grande al principio.

La resistencia, equivalente de la negación a pesar de Hegel y de Freud, infelicidad de la conciencia y malestar de la civilización.

Una *κοινή* de la subjetivación la sostiene, que objetiva las falsas evidencias del Yo y desvía toda prueba de una certidumbre hacia su procrastinación. (Que no se nos opongan los marxistas, ni los católicos, ni los freudianos mismos, o exigimos el llamado nominal.)

Es por eso por lo que sólo una enseñanza que triture esa *κοινή* traza el camino del análisis llamado didáctico, puesto que los resultados de la experiencia están falseados por el simple hecho de registrarse en esa *κοινή*.

Esta aportación de doctrina tiene un nombre: es simplemente el espíritu científico, que no comparece en absoluto en los centros de reclutamiento en este dominio.

Nuestra enseñanza es anatema de todo lo que se inscribe en esta verdad.

La objeción que se ha esgrimido contra su incidencia en la transferencia de los analistas en formación hará reír a los futuros analistas, si gracias a nosotros todavía hay alguien para quien exista Freud. Pero lo que prueba es la ausencia de toda doctrina del psicoanálisis didáctico en cuanto a la afirmación del inconsciente.

Se comprenderá entonces que nuestro uso de la fenomenología de Hegel no admitía ninguna lealtad incondicional al sistema, sino que predicaba el ejemplo contra las evidencias de la identificación. Es en la conducta del examen de un enfermo y en el modo de opinar sobre ella donde se afirma la crítica contra el bestiario intelectual. No evitar las implicaciones éticas de nuestra praxis en la deontología y en el debate científico será la manera de desenmascarar al alma bella. La ley del corazón, como hemos dicho, hace de las suyas mucho más que en la paranoia. Es la ley de una astucia que, en la astucia de la razón, traza un meandro de curso muy lento.

Además, los enunciados hegelianos, aun si nos atenemos a su texto, son propicios para decir siempre Otra cosa. Otra cosa que corrija su lazo de síntesis fantasmática al mismo tiempo que conserve su afecto de denunciar las identificaciones en sus embaucamientos.

Es nuestra *Aufhebung* la que transforma la de Hegel, su propio embaucamiento cuando descubre, en el lugar y sitio de los saltos de un progreso ideal, las transformaciones de una carencia.

Para confirmar en su función este punto de ausencia, nada mejor que el diálogo de Platón, en cuanto que éste no es ajeno al género cómico; en cuanto que no vacila en indicar el punto llegando al cual ya no se puede hacer otra cosa que oponer a los "insultos de palo la máscara de Guignol"; en cuanto que conserva un rostro marmóreo, pasando a través de los siglos como una farsa, en espera de ver a quién le tocará mejor suerte en la expresión de la verdad que logre con su judo.

Es así como en *El banquete* Freud es el convidado a quien uno puede atreverse a invitar de improviso, aunque sólo sea fiándose de la notita en que nos indica lo que le

debe en sus precisiones sobre el amor, y quizá también en la tranquilidad de su punto de vista sobre la transferencia. Sin duda sería hombre dado a reafirmar las afirmaciones hechas en medio de la ebriedad, afirmaciones que nadie, de haberlas hecho, se acuerda después que pasa la embriaguez. A nuestro seminario no se iba a oír palabrería, como alguien dijo burlescamente. Sugería *el lugar* donde se podía hablar, abriendo más de una oreja para que oyera lo que, de no reconocerlo, habría dejado pasar como indiferente. Y es verdad que, al subrayarlo ingenuamente por el hecho de que esa misma noche, o quizá la víspera, lo hubiera vuelto a encontrar durante una sesión con un paciente, algún escucha nos maravillaba de que se tratara, hasta el extremo de ser textual, de lo que habíamos dicho en nuestro seminario.

El lugar en cuestión es la entrada de la caverna, ante cuya visión Platón nos guía hacia la salida, mientras que imaginamos ver entrar en ella al psicoanalista. Pero las cosas son menos fáciles, porque es una entrada a donde no se llega jamás, sino sólo cuando se la cierra (no será nunca un lugar turístico), y el único medio para que se entreabra es llamar desde adentro.

Esto puede resolverse si el sésamo del inconsciente consiste en tener efecto de habla, en ser estructura de lenguaje, mas exige que el analista vuelva sobre la cerradura.

Apertura, palpitación, una alternación, de succión para seguir ciertas indicaciones de Freud, de todo ello hay que dar cuenta y por eso hemos procedido a fundarlo en una topología.

La estructura de lo que se cierra se inscribe en efecto en una geometría donde el espacio se reduce a una combinatoria: es propiamente lo que se llama un *borde*.

Al estudiarlo formalmente, en las consecuencias de la irreductibilidad de su corte o ruptura, podrán reordenarse algunas de sus funciones, entre estética y lógica, de las más interesantes.

Se percibe que es la cerradura del inconsciente la que da la clave de su espacio, y especialmente de la impropiedad de hacer de él un adentro.

Ella demuestra también el núcleo de un tiempo reversivo, muy necesario para que se le introduzca en la eficacia del discurso; bastante sensible ya en la retroacción —en la que insistimos desde hace tiempo— del efecto de sentido en la frase, efecto que exige para encerrar su última palabra.

Lo *nachträglich* (recordemos que fuimos los primeros en extraer este término del texto de Freud), lo *nachträglich* o *a posteriori*, según lo cual el trauma está implícito en el síntoma, muestra una estructura temporal de un orden más elevado.

Pero sobre todo la experiencia de esta cerradura demuestra que no sólo sería gratuito para los psicoanalistas reabrir el debate sobre la *causa*, ese fantasma del pensamiento imposible de conjurar, ya sea crítico o no. Ese fantasma no es, como se dice también del ser, la sombra de las formas del discurso; si así fuese ya se habría disipado. Perpetúa la razón que subordina al sujeto al efecto del significante.

Solamente como instancia del inconsciente, del inconsciente freudiano, se concibe la causa en ese nivel del que Hume intenta desalojarla y que es justamente aquel en el que adquiere consistencia: en la eficacia de la retroacción del significante, que hay que distinguir tajantemente de la causa última.

Al demostrar incluso que es la única y verdadera causa primera veríamos desaparecer

la aparente discordancia de las cuatro causas de Aristóteles —y los analistas podrían contribuir a ello ventajosamente desde su campo.

Serían los primeros en poder servirse del término freudiano de sobredeterminación sin tergiversarlo. En lo que sigue se verá el rasgo común que su funcionamiento manifiesta en esas formas: su articulación circular mas no recíproca.

El que haya cerradura y entrada no quiere decir que separen; dan a dos campos su modo de delimitación. Son respectivamente el sujeto y el Otro, y estos campos no tienen que sustentarse aquí más que partiendo de nuestras tesis sobre el inconsciente.

El sujeto, el sujeto cartesiano y el supuesto del inconsciente, lo hemos demostrado a su debido tiempo.

El Otro es la dimensión exigida de que la palabra se afirme en verdad.

El inconsciente es entre ellos su corte o ruptura en acto.

Este corte o ruptura lo encontramos de nuevo rigiendo las dos operaciones fundamentales, donde conviene formular la causación del sujeto. Operaciones que se entregan a una relación circular, por lo mismo no recíproca.

La primera, la enajenación, es el hecho del sujeto. En un campo de objetos no es concebible ninguna relación que engendre otra enajenación que no sea la del significante. Tomemos como origen este dato de que ningún sujeto tiene razón de aparecer en lo real salvo porque existen en ella seres parlantes. Es concebible una física que dé cuenta de todo lo que existe en el mundo, incluyendo su parte animada. Un sujeto se impone en la medida sólo en que existan en este mundo significantes que no quieran decir nada y que deban ser descifrados.

Otorgar esta prioridad al significante sobre el sujeto significa, para nosotros, tener en cuenta la experiencia que Freud nos ha abierto: que el significante juega y gana, si podemos decirlo, antes de que el sujeto se dé cuenta de ello, hasta el punto de que en el juego del *Witz*, del chiste, por ejemplo, sorprende al sujeto. Lo que su destello ilumina es la división del sujeto consigo mismo.

Mas el que se la revele no debe disfrazar que esa división no procede de otra cosa sino del mismo juego, del juego de los significantes. . . de los significantes, y no sólo de los signos. Los signos son plurivalentes: representan sin duda algo para alguien; pero ese alguien posee un *status* incierto, lo mismo que el lenguaje supuesto de ciertos animales, lenguaje de signos que no admite la metáfora ni engendra la metonimia.

Este alguien puede ser, en último extremo, el universo en tanto que circula en él, se nos dice, la información. Todo centro donde se totaliza ésta puede ser tomado como alguien, pero no como un sujeto.

El registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa un sujeto para otro significante. Es la estructura, el sueño, el lapsus y el chiste de todas las formaciones del inconsciente. Y es también la que explica la división originaria del sujeto. El significante, al producirse en el lugar del Otro no localizado todavía, hace que surja el sujeto para el ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de congelarlo. Lo que *había* a punto de hablar —en los dos sentidos en que el pretérito imperfecto del francés da al *había* (*il y avait*), de colocarlo en el instante inmediatamente anterior: estaba y ya no está, pero también en el instante inmediatamente posterior: estaba un poco más por haber podido estar—, lo que *había* desaparece por no ser ya sino un significante.

No es, pues, que el punto de partida de esa operación esté en el Otro lo que la hace calificar de enajenación. Que el Otro sea para el sujeto la sede de su causa significativa no hace sino motivar la razón por la cual ningún sujeto podría ser causa de sí. Lo que hay que admitir no sólo porque no hay Dios, sino porque Dios mismo no lo es, al menos si debemos pensarlo como sujeto; San Agustín lo vio muy bien, al negar el atributo de causa de sí al Dios personal.

La enajenación reside en la división del sujeto que asimos en su causa, pero que merece que se la considere como estructura lógica. Esta estructura es la de un *vel*,* novedad que aquí presenta su originalidad. Hay que derivarlo por ello de lo que se denomina, en la lógica llamada matemática, una reunión (y de la que sabemos que define cierto *vel*).

Esta reunión es tal que el *vel* que llamamos de enajenación y que impone una opción entre sus términos elimina uno de ellos, cualquiera que sea esa opción. Lo que se ventila se limita pues, aparentemente, a la conservación o no del otro término, cuando la reunión es binaria.

Esta disyunción se encarna de manera muy ilustrable, si no dramática, cuando el significativo encarna en un nivel más personalizado en la demanda o en la oferta: en “la bolsa o la vida” o en “la libertad o la muerte”.

Se trata sólo de saber si se quiere o no (*sic aut non*) conservar la vida o rechazar la muerte, ya que por lo que toca al otro término de la alternativa: la bolsa o la libertad, la elección será de cualquier manera decepcionante en los dos casos.

Hay que cuidarse, pues lo que queda está de cualquier manera mutilado: será la vida sin la bolsa —y será también, por haber rechazado la muerte, una vida un poco incómoda por el precio de la libertad.

Este es el estigma de que el *vel*, funcionando aquí dialécticamente, maneja el *vel* de la reunión lógica que, como se sabe, equivale a un *et* (*sic et non*). Como se ilustra en el hecho de que a más largo plazo habrá que abandonar la vida después de la bolsa y sólo quedará, al final, la libertad de morir.

Igualmente, nuestro sujeto es colocado en el *vel* de cierto sentido que deberá recibir o de la petrificación, pero, si conserva el sentido, en ese campo (del sentido), será donde se aferre el no-sentido que se produce por su transformación en significativo. Y es del campo del Otro del que se desprende ese no-sentido, aun cuando sea producido por su eclipse de sujeto.

El asunto vale la pena de ser mencionado, ya que califica el campo del inconsciente, al tomar el lugar, diremos, del analista, entendiendo esto último literalmente: al sentarnos en su sillón. Estamos en el punto en el que deberíamos dejarle ese sillón en un “gesto simbólico”. Es la expresión en uso para decir: un gesto de protesta, y éste tendría la trascendencia de pronunciarse contra la consigna que se ha manifestado tan bonitamente en la grosera familiaridad, en la vulgaridad, habría que decir, de una traducción debida sin duda a la *αμαθία* —que una princesa introdujo en el psicoanálisis francés— traducción que aporta a la tonalidad presocrática, familiar a Freud, del *wo es war, soll Ich werden*, el

* Imperativo de *volo*, escoger. [E.]

cuac de: El Yo (del analista, sin duda) debe desalojar el Ello (por supuesto, el del paciente).

Si se discute a S. Leclair el poder considerar inconsciente la secuencia del unicornio, con el pretexto de que él tiene conciencia de ella, quiere decir que no se ha advertido que el inconsciente no tiene sentido sino en el campo del Otro —y menos aún esto que resulta de ello: que no es el efecto de sentido el que funciona en la interpretación, sino la articulación en el síntoma de los significantes (sin ningún sentido) que se ven apresados allí. Pasemos a la segunda operación, donde se cierra la causación del sujeto, para experimentar la estructura del borde en su función limitativa, así como en la torsión que motiva el avance del inconsciente. Denominaremos esta operación separación. Reconoceremos en ella lo que Freud llama *Ichspaltung* o hendedura del sujeto, y comprenderemos por qué, en el texto donde Freud la introduce, la funda en una hendedura o escisión del objeto (nominalmente fálico) y no del sujeto.

La forma lógica que viene a modificar dialécticamente esta segunda operación se llama en lógica simbólica intersección, o sea el producto que se formula con una pertenencia *a* y *a*. Esta función se modifica por una parte tomada de la ausencia a la ausencia, por lo que el sujeto viene a encontrar en el deseo del Otro su equivalencia a lo que es como sujeto del inconsciente.

Por esta vía el sujeto se realiza en la pérdida en que ha surgido como inconsciente, por la ausencia que origina en el Otro, siguiendo el camino que Freud descubre como la pulsión más radical y que llama pulsión de muerte. Un *ni a* es llamado a llenar aquí otro *ni a*. El acto de Empédocles, respondiendo a ello, manifiesta que se trata de un querer. El *vel* se convierte en *velle*. Tal es el fin de la operación. Veamos ahora el proceso.

Separare, separar termina aquí en *se parere*, engendrarse a sí mismo. Prescindamos de los indudables favores que nos prestan los etimólogos, especialmente del latín, en este deslizamiento de sentido de un verbo a otro. Sepamos únicamente que ese deslizamiento se funda en su común apareamiento a la función de la *pars*.

La parte no es el todo, como se dice, por lo general desconsideradamente, pues es necesario recalcar que no tiene nada que hacer con el todo. Hay que tomar partido; ella juega sola su parte. Aquí, de su partición procede el sujeto a su parto. Y esto no tiene por qué hacer surgir grotesca la metáfora de que vuelve a nacer. Y es que, además, el lenguaje tendría mucho embarazo para expresarlo mediante un término original, al menos en el campo de las lenguas indoeuropeas, donde todas las palabras utilizadas con ese fin tienen origen jurídico y social. *Parere* es primero que nada procurar (un niño al marido). Por eso el sujeto puede procurarse lo que aquí le concierne, estado que calificaremos de civil. En la vida de algunos nada desencadena más encarnizamiento por llegar a ese estado. Para ser *pars*, se sacrificaría una gran parte de los propios intereses, y no para integrarse a la totalidad, que además no está constituida por los intereses de los otros, y menos el interés general que se distingue seguramente de ella.

Separare, se parere: para defenderse del significante bajo el cual sucumbe, el sujeto ataca la cadena, que hemos reducido a lo más estricto de una relación binaria, en su punto de intervalo. El intervalo que se repite, la más radical de las estructuras de la cadena significativa, es el sitio que frecuenta la metonimia, vehículo, al menos así lo enseñamos nosotros, del deseo.

En todo caso bajo la incidencia es como el sujeto experimenta en este intervalo Otra cosa que lo motiva, que no son los efectos de sentido con los que lo solicita un discurso: bajo la incidencia encuentra efectivamente el deseo del Otro, aun antes de poder llamarlo simplemente deseo, y menos aún imaginar su objeto. .

Lo que va a colocar en ella es su propia ausencia en la forma de la ausencia que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que tiene, si así podemos decirlo, a la mano, por la parte de sí mismo que le viene de su primera enajenación.

Pero lo que así colma no es la falla que encuentra en el Otro; es ante todo la de la pérdida constitutiva de una de sus partes, y de la que se encuentra constituido en dos partes. Allí se alberga la torsión por medio de la que la separación representa el retorno de la enajenación. Es que éste opera *con* su propia pérdida, que lo devuelve a su punto de partida. Sin duda el "puede perderme" es su recurso contra la opacidad de lo que encuentra en el lugar del Otro como deseo, mas precisamente para devolver al sujeto a la opacidad del ser le ha retornado sujeto en el momento de su advenimiento, tal como se produjo en un principio por la intimación del Otro.

Es ésta una operación cuyo diseño fundamental va a encontrarse en la técnica. Porque es a la escansión del discurso del paciente en tanto que interviene el analista a la que se otorgará esa pulsación del borde por donde debe surgir el ser que reside más acá.

El menoscabo del advenimiento de ese ser en su relación con lo que designamos como el deseo del analista en lo que tiene de inadvertido, al menos hasta ahora, de su propia posición, ése es el resorte verdadero y último de lo que constituye la transferencia.

Por eso la transferencia es una relación esencialmente vinculada al tiempo y a su manejo. Pero al ser que, operando desde el campo del habla y del lenguaje, desde más acá de la entrada de la caverna, responde ¿quién es? le daremos cuerpo desde las paredes mismas de la caverna que vibrarían, o más bien se animarían, con una palpitación cuya relación con la vida debe ser captada, ahora, es decir, después de haber articulado función y campo del habla y del lenguaje en su condicionamiento.

Porque no creemos que nadie tenga el derecho de imputarnos el descuidar la dinámica de nuestra topología: nosotros la orientamos, lo que vale más que convertirla en un lugar común (lo más verbal no está donde uno quiere decirlo).

En cuanto a la sexualidad, de la que se nos recordará que en ella reside la fuerza a la que nos referimos, y que es biológica, podemos considerar que quizá el análisis no ha contribuido tanto, como en una época pudo esperarse, al descubrimiento de sus resortes como a ponderar su naturaleza con estribillos y hasta arrullos. Trataremos de aportar algo más nuevo, a recurrir a una forma que Freud mismo nunca pretendió superar: la del mito.

Y para rivalizar con el Aristófanes del *Banquete* antes evocado, recordemos su bestia primitiva, de dos lomos, donde se sueldan mitades tan firmes como las de una esfera de Magdeburgo, las que, al separarse en un segundo momento por una intervención quirúrgica de los celos de Zeus, representan a los seres hambrientos de un complemento inalcanzable, tal como nos sucede en el amor.

Considerando esta esfericidad del Hombre primordial tanto como su división, es el huevo el que se evoca y el que quizá se indica como reprimido, siguiendo a Platón en la preeminencia otorgada durante siglos a la esfera en una jerarquía de las formas sancionada por las ciencias de la naturaleza.

Consideremos este huevo en el vientre vivíparo donde no hay necesidad de cascarón, y recordemos que cada vez que se rompen sus membranas una parte del huevo resulta herida, pues las membranas son, en el huevo fecundado, hijas al mismo título que el ser vivo que nace cuando son perforadas. De donde resulta que, cuando se secciona el cordón, lo que pierde el recién nacido no es, como piensan los analistas, la madre, sino su complemento anatómico.

¡Pues bien! Imaginemos que cada vez que se rompen la membranas al mismo tiempo se escapa un fantasma, de una forma infinitamente más primaria de la vida, y que de ninguna manera está dispuesto a duplicar el mundo en microcosmos.

Al romper el huevo surge el Hombre (*Homme*), pero también la *Hommelette**.

Imaginémosla como una larga crepa que se desplazara como la amiba, ultraplana, que pasara por debajo de las puertas, omnisciente por ser llevada por el puro instinto de la vida, inmortal por ser escisípara. He aquí algo que no sería agradable sentir que nos resbalara por el rostro, silenciosamente durante el sueño, con el fin de dejarle su sello.

Si convenimos que en ese punto comienza el proceso de digestión, se comprende que la *Hommelette* tendría de qué sustentarse durante mucho tiempo (recordemos que hay organismos, ya muy diferenciados, que no tienen aparato digestivo).

Resulta inútil añadir que rápidamente se trabaría una lucha contra un ser tan temible, y que ella sería difícil. Ya que es posible suponer que la ausencia de aparato sensorial en la *Hommelette*, al no dejarle para guiarse más que lo real puro, tendría ventaja sobre nosotros, Hombres, que siempre tenemos que dotarnos de un homúnculo en la cabeza, para hacer de lo real una realidad.

No sería fácil, en efecto, develar los caminos de sus ataques, por lo demás imposibles de prever, puesto que de cualquier manera no conocería obstáculos. Imposible educarla ni hacerla caer en una trampa.

En cuanto a destruir la *Hommelette*, habría que cuidarse de que no llegue a suceder que pulule, puesto que hacerle un corte sería contribuir a su reproducción, así como habría que cuidarse de que, si sobrevive el menor de sus brotes, aunque fuera por exponerlo al fuego, conserve toda su capacidad de perturbación. Fuera de los efectos de un rayo mortal que aún habría que probar, la única solución sería la de encerrarla, atraparla, por ejemplo entre las mandíbulas de una esfera de Magdeburgo, único instrumento que se propondría al azar.

Pero sería necesario que entrara completa y por sí sola. Pues para meter los dedos para empujar una nada que desborde, hasta el más valiente lo pensaría por temor a que no fuese a deslizarse por entre los dedos, ¿y para ir adónde?, a alojarse en él.

En cuanto a su nombre, que cambiaremos por el de *lamelle* [laminilla], más decente (del cual el término *omelette* no es más que una metastasis),^{4,3} esta imagen y este mito nos parecen a bastanza apropiados para representar y expresar aquello que llamamos *libido*.

La imagen nos da la *libido* por lo que es, un órgano; a sus costumbres se debe que semejen más un órgano que un campo de fuerzas. Digamos que en tanto que superficie

* Juego verbal del autor quien, al añadirle una "h" a *omelette*, "tortilla de huevos", forma *hommelette*, que vendría a ser "hombrecillo".

ordena ese campo de fuerzas. Esta concepción se comprueba reconociendo la estructura particular que Freud confirió a la pulsión y articulándola a ella.

La referencia a la teoría electromagnética y nominalmente a un teorema llamado de Stokes nos permitiría situar —con la condición de que esta superficie se apoye en un borde cerrado, que es la zona erógena— la razón de la constancia de la perentoriedad de la pulsión, sobre la que tanto insiste Freud.⁴⁴

Vemos también que lo que Freud llama el *Schub* o la salida de la pulsión no es su descarga, sino que debe describirse más bien como la evaginación de ida y vuelta de un órgano cuya función debe situarse en las coordenadas subjetivas precedentes.

De este órgano debe decirse que es irreal, en el sentido en que lo irreal no es lo imaginario y precede a lo subjetivo al que condiciona, al estar en contacto directo con lo real. A esto es a lo que nuestro mito, como todo mito, se esfuerza por dar una articulación simbólica que su imagen más bien disfraza.

Nuestra *lamelle* representa aquí esa parte de lo viviente que se pierde al reproducirse por las vías del sexo.

Esta parte no deja ciertamente de indicarse en soportes que la anatomía microscópica materializa en los glóbulos expulsados durante las dos etapas de los fenómenos que se ordenan en torno a la reducción cromosómica, en la maduración de una gonada sexuada.

Al estar aquí representada por un ser mortífero, señala la relación —en la que el sujeto toma parte— de la sexualidad, especificada en el individuo, a su muerte.

De lo que de ella se representa en el sujeto, lo que sorprende es la forma de corte anatómico (reviviendo el sentido etimológico de la palabra: anatomía) donde se decide la función de ciertos objetos de los que es necesario decir no que son parciales, sino que tienen una situación muy aparte.

El seno, para tomar el ejemplo de los problemas que suscitan estos objetos, no es sólo la fuente de una nostalgia “regresiva” por haber sido la de un alimento estimado. Está vinculado al cuerpo materno —nos dicen—, a su calor, hasta los cuidados del amor. Lo que no es dar una razón suficiente de su valor erótico, valor al que nos parece que se acerca más un cuadro de Tiépolo (en Berlín), que con un exaltado horror representa a santa Agata después de su suplicio.

De hecho, no se trata del seno, en el sentido de la matriz, aun cuando se confundan a placer estas resonancias donde el significante juega plenamente con la metáfora. Se trata del seno especificado en la función del destete, que prefigura la castración.

Pero el destete está demasiado ligado en la experiencia a los fantasmas de la parcelación de la madre para que no supongamos que haya que situar el plano de partición entre el seno y la madre, que el destete es el seno perdido como causa del deseo.

Y es necesario —recordando la relación parasitaria en que la organización mamífera pone al pequeño con el cuerpo de la madre, desde el embrión hasta su nacimiento—

43. Recordemos que, aparentando simpatía, hay quien se mofa de nuestras referencias a . . . la metástasis y la metonimia (*sic*). Démosle oportunidad de sonreír a los que murmuran.

44. Sabemos que este teorema demuestra que la cantidad de torbellino que fluye de la superficie es igual a la cantidad de torbellino que circula sobre el borde cerrado donde se apoya, la cual es constante. Este torbellino se obtiene como resultado de las variaciones de un vector, las que se definen por cada punto de borde y de superficie, en función de su cercanía.

concebir el seno tan dependiente del campo del organismo en formación como lo es la placenta.

La *libido* es esa laminilla que el ser desliza en su punto de disyunción. Función radical del animal y que materializa en cualquiera de ellos la caída súbita de su poder de intimidación en el límite de su "territorio".

Esta laminilla es órgano por ser instrumento del organismo. A veces es como sensible, cuando el histérico juega a poner a prueba, en extremo, su elasticidad.

El sujeto humano posee este privilegio de simbolizar el sentido mortífero de este órgano, que se debe al efecto real de la sexualidad, puesto que el significante como tal ha hecho entrar en él, al petrificarlo de primera intención, el sentido de la muerte. (La letra mata, mas esto lo aprendemos por la letra misma.) Es por esto por lo que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte.

Lo importante es asir dónde se efectúa el enraizamiento del organismo en la dialéctica del sujeto. Este órgano de lo irreal en el ser vivo es aquel que el sujeto en un momento viene a colocar en el tiempo en que se realiza la separación. Es de su muerte de lo que realmente hace objeto de deseo del Otro.

Todos los distintos objetos que vendrán a este lugar serán sustitutos tomados de lo que pierde, el excremento, o de lo que encuentra en el Otro, soporte de su deseo: su mirada, su voz.

Esta actividad que llamamos pulsión (*Trieb*) se ocupa de voltearlos para recuperar algo de ellos, para restaurar su pérdida original.

No hay otra vía a través de la cual se manifieste la incidencia de la sexualidad en el sujeto. La pulsión, en tanto que representa la sexualidad en el inconsciente, no es jamás sino pulsión parcial. En este punto reside la carencia esencial, a saber, la carencia de lo que podría representar en el sujeto, el modo de lo que, en su ser, es masculino o femenino.

Lo que nuestra experiencia demuestra de vacilación en el sujeto sobre su masculinidad o femineidad no debe atribuirse tanto a su bisexualidad biológica, sino al hecho de que en su dialéctica nada hay que represente la bipolaridad del sexo, a no ser la actividad o la pasividad, es decir, una polaridad pulsión-acción del exterior, que es completamente inapropiada para representarla en sus fondos.

A ello es a lo que queremos llegar en esta exposición: al medio de que la sexualidad se reparte de un lado a otro de nuestro *borde* en tanto que es umbral del inconsciente, como sigue: Del lado de lo viviente en cuanto ser que debe ser captado en el habla, en tanto que no puede jamás advenir a ella en su totalidad, en ese más acá del umbral que no está, sin embargo, ni dentro ni fuera, no hay otro acceso al Otro del sexo opuesto que la vía de las pulsiones llamadas parciales, donde el sujeto busca un objeto que le sustituya esa pérdida de vida que es la suya por ser sexuado.

Del lado del Otro, del lado en que el habla se verifica al encontrar el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructuras elementales del parentesco, la metáfora del padre como principio de la separación, la división que una y otra vez se inicia en el sujeto, en su enajenación primera, sólo de este lado y por estas vías que acabamos de enunciar, deben instaurarse el orden y la norma que dicen al sujeto lo que debe hacerse si se es hombre o se es mujer.

No es verdad que Dios los hiciera macho y hembra —si es lo que el dicho de la pareja Adán y Eva, quiere decir—, como también lo contradice expresamente el mito en extremo condensado que se encuentra en el mismo texto sobre la creación de la compañera.

Sin duda Lilith ya existía, pero ello no arregla nada.

Deteniéndonos aquí, legamos al pasado debates en los que, cuando se tocaba el tema del inconsciente freudiano, eran bienvenidas las intervenciones irresponsables, justamente porque las que no lo eran, eran acogidas de mala gana, por no decir más, por ciertos extremos.

El resultado fue, nada menos, que se rompió la consigna de silencio que se oponía a nuestras teorías.

El que el punto final, el complejo de Edipo, o más bien la *vedette* norteamericana, haya llegado a una hazaña hermenéutica confirma nuestra apreciación de este coloquio: efecto de encantamiento. El futuro dirá sus alcances.

Aquí indicamos, bajo nuestra cuenta y riesgo, el mecanismo de su funcionamiento, por donde la precisión podría volver a entrar.

Serge Leclair. Ante todo, debo agradecer al Dr. Minkowski el interés que tuvo a bien prestar a nuestra ponencia, y confirmar que el término “metáfora” ha sido utilizado aquí en el sentido técnico preciso de sustitución de un significante por otro significante que interviene en una relación existente de significante a significado.

De las palabras pronunciadas por Lefebvre recordaré “que es probable que cualquier táctica y cualquier estrategia tengan éxito en cierto número de casos”, pues, curiosamente, esta ocurrencia podría coincidir con el testimonio de los clínicos más galar-donados. A decir verdad, pienso que es por no saber distinguir, bajo la diversidad de sus máscaras, los factores específicos que entran en juego en tal o cual modo de acción por lo que podemos sentir tentación de apoyar esa ironía del “cualquiera que sea”. Volveré sobre esto con más detalle en seguida.

La preocupación del Dr. Green, en esta intervención que adquiere casi la dimensión de una contraponencia, consiste, a mi parecer, en reintroducir los puntos de vista dinámico y económico en nuestra perspectiva, que quizá le pareció demasiado exclusivamente estructural. La “carga afectiva”, la “energía instintiva”, es, dice, precisamente algo que jamás trataríamos en nuestro enfoque. Quizá. Pero, justamente desde la época en que por fin se estableció un diálogo entre nosotros, me he interrogado precisamente sobre lo que hacía que un vocabulario semejante fuera tan poco utilizado en los medios “lacanianos”. A esta pregunta que por ello me planteé —gracias a él, en parte— respondieron dos vías de investigación. La primera consistió en interrogarme sobre el enigma de la pulsión de muerte, ya que, con todo rigor, ésta debe, como la pulsión de vida, tener un objeto, un fin y una fuerza. Pero se sabe, gracias a Freud, cuán difícil es la determinación clínica de esa corriente pulsional. Aquí sólo puedo recordar la hipótesis que anticipo en la ponencia, intentando fundarla clínicamente, a saber, “que esta pulsión se presenta como una fuerza radical e inmóvil, o, mejor aún, como lo contrario de una fuerza, un vacío, por ejemplo, que no tiene relaciones con las pulsiones libidinales más que porque las funda”. A propósito de esto, subrayé además que de ninguna manera podíamos concebir la pulsión de muerte simplemente como una fuerza simétrica, de signo contrario a la pulsión de la

libido. La segunda vía de investigaciones así suscitadas por nuestras controversias ha sido una interrogación analítica sobre el concepto mismo de energía psíquica. Ella me llevó a elaborar un texto sobre el punto de vista económico.⁴⁵ El concepto de energía y, de una manera más general, el punto de vista cuantitativo, en psicoanálisis, me parece que es invocado en el momento en que el clínico se ve confrontado con la cuestión de la naturaleza del placer; más que de proseguir su empresa analítica se ve tentado de utilizar la ficción de un “aparato” psíquico y de sustituir por “cantidades de excitación” las paradojas del deseo y la permanencia de su insatisfacción fundamental. Si se supera esa tentación de escamotear el problema, la fuerza psíquica por fin desprendida de sus implicaciones “anales” dominantes aparece antes que nada como la capacidad de asumir las antinomias del deseo edípico. Así, me pareció también que los procesos de fijación y de catexis adquieren el sentido preciso, cuando se les interroga, de una distinción particular de tal o cual *representación*.

Vuelvo al texto del Dr. Stein, contraponencia en justicia. No es sólo devolverle el homenaje de un elogio el decir que merecería a su vez que se le comentara en detalle. No es ésa, sin embargo, la vía que he escogido, sino que más bien, utilizando su propio método crítico, trataría *a posteriori* de ir un poco más lejos en la exposición del análisis del deseo de Philippe. La ilustración clínica de nuestra tesis, nos dice C. Stein, peca por su “ligereza”, carece de rigor, “pues mezcla elementos heterogéneos, fonemas, palabras, cadenas de palabras, frases articuladas, representaciones de cosas, imágenes”, y todo ello “no lo satisface”. En el fondo, dice, la cadena *Lili-Corne* pertenece a lo que podría llamarse el léxico personal del sujeto inscrito en su preconscious. Ahora bien, “no tenemos derecho a suponer que haya surgido tal cual del inconsciente”. Y el Dr. Stein nos dice por qué: “*Las palabras no [le] parecen encontrar su lugar en lo que el inconsciente tiene de más esencial. . .* El inconsciente tiene más bien como elementos representaciones de pulsiones que, en la medida en que son del orden del lenguaje, estarían ligados a fonemas o, quizá, a grupos de fonemas. Dichos fonemas representativos de pulsiones entrarían en la constitución de fantasmas inconscientes donde se encontrarían ligados a representaciones imaginarias, las representaciones de cosas, según Freud”. Bien dicho, y estoy de acuerdo. Esto me hace pensar que he sido indudablemente demasiado tímido en la exposición de este análisis, y temo confusamente dar la impresión de falta de seriedad al exponer, como me invita a hacerlo el Dr. Stein, los elementos analíticos tales como se presentaron en realidad. Una cosa es, en efecto, hablar de los fonemas (o de cualquier otro elemento inconsciente) y otra es transcribirlos, descubrirlos tal como aparecen en sí mismos, ya que en cierto sentido son fundamentalmente obscenos.

Mas quizá hoy sea posible, en parte gracias a estas Jornadas, presentar el inconsciente más al desnudo. En todo caso, voy a intentarlo, a riesgo de suscitar (por la falta de prudencia a la que me invita mi interlocutor) sonrisas, escepticismo, desprecio o rebeldía, como el inconsciente lo hizo siempre en los primeros tiempos de su develamiento.

Convengo sin reservas, y ya lo he dicho a mi manera, en que para explicar lo más fielmente posible el proceso inconsciente es preferible limitarse a descubrir elementos

45. “Le point de vue économique en psychanalyse”, conferencia para la Evolution Psychiatrique, el 26 de marzo de 1963. *Evol. Psych.*, 1965, II, pp. 189-213.

fonemáticos, en tanto que connotan las emociones pulsionales, las fijan específicamente, y se convierten así, entre otros, en los primeros representantes de la pulsión. De manera semejante, en el campo de experiencia visual ciertos rasgos específicos fijan tal persona, tal situación, tal emoción. Todavía más generalmente, he propuesto como término esencial de todo elemento fantasmático inconsciente una experiencia sensorial de diferencia, la distinción de la emoción, la percepción de una “diferencia exquisita”,⁴⁶ la experiencia de esa distinción diferencial en tanto tal. En la experiencia de Philippe, diferencia entre la unión tranquilizadora de un contacto dérmico envolvente y la irritación puntiforme del grano de arena, o hasta diferencia percibida visualmente por él entre la plitud del esternón de los hombres y el pecho que señala el corazón materno; ese sitio femenino por excelencia le ha parecido durante mucho tiempo que se presenta verdaderamente como una depresión, incluso como una dehiscencia misteriosa. Pero para entrar directamente en el campo de experiencia auditivo y vocal al que otorgamos cierto privilegio propondría yo así, sin otro preámbulo, lo que tiendo a considerar como un fantasma inconsciente, bastante primordial, de Philippe. Es una especie de jaculatoria secreta, una fórmula jubilosa, una onomatopeya, podríamos decir más prosaicamente, que puede transcribirse (con el mínimo de alteración) por la secuencia:

POOR (d) J'e-LI

La articulación de esta fórmula, en voz alta o baja, connotaba en su memoria la representación, la anticipación, la realización misma de un movimiento de júbilo difícil de describir, del tipo de “enrollarse-desenrollarse”, complacerse con el resultado obtenido, y volver a empezar; más simplemente, una especie de “voltereta”, podría decirse. Es raro que en análisis se lleguen a confesar esas fórmulas tan secretas y cuando sucede hay siempre en ese develamiento, al parecer tan anodino, algo que se resiente como el extremo del impudor, como el límite del sacrilegio.

Ahora debo (también con el mínimo de alteración), situándome en el límite extremo de una trasgresión, dar el nombre completo de Philippe, el que muy pronto supo decir para responder al habitual “¿cómo te llamas? ”: Philippe Georges Elhyani, nombre que ilustra la entrada (como en casi todos los casos de estructura análoga) el parentesco esencial entre el fantasma fundamental y el nombre del sujeto. Con el más perfecto rigor de una no lógica de tipo primario, con la más inconsciente ligereza cuyo peso de verdad cada cual será libre de apreciar, pasaré ahora a algunos comentarios analíticos de ese fantasma inconsciente. Puedo tratar de señalar primero la emoción —emoción distinguida— que se encuentra a través de esta fórmula: sería algo así como el dominio de una creación, una secuencia: “nada-algo” (más bien que desaparecido-reaparecido), una especie de fórmula mágica que “hace aparecer concretamente”. ¿Es ya un conjuro este encantamiento? Es posible. Pero tomemos el fantasma elemento por elemento, como hacía Freud con los sueños.

Poôr: el más enigmático de los fragmentos; lo cimenta, creo, el *Georg* de *Georges* que se convierte en P-or, aspirando por el fin de Philippe; se une a ello, probablemente la *peau*

46. Por analogía con la expresión “dolor exquisito”.

(piel) en su homofonía con el *pot* (*pot-de-chambre* = orinal, bacínica). Y también en el *corps* (cuerpo) y quizá el *cor* (cuerno) cuyo llamado surge de las profundidades del bosque; y por supuesto también la *gorge* (garganta) (entiéndase geográfica además de anatómicamente). Por último, y llego a un extremo, en tanto que ese *or* central se conjuga en la *mère* (madre), la *mort* (muerte) aparece entre la madre, por un lado, y el *J'e*, por otro (*J'e*, tan bien destacado por el Dr. Stein), en tanto que con el cambio de *O* a *A*, *J'e* nos indica J(e)agues el hermano de Philippe. ¿Por qué “muerte”? Porque Jacques, antes que nada, era el hermano mayor del padre, muerto poco antes del nacimiento de Jacques, el hermano mayor de Philippe y porque, por último, Jacques es también el nombre del marido de Lili. ¿He aquí algo que podría atraer la atención de los amantes de esquemas y gráficas! *J'e* es, ante todo, el doble *ge* de *Georges*; enseguida el *J'e* (yo) mismo del “*moi-je*” (“yo-yo”) que le adjudicaron desde muy temprano a Philippe. Sabemos la edad (*âge*) de la playa (*Plage*) pero antes encontraríamos el ambiguo *Jeté* (lanzado) por encima del borde de la cama, el *jeu* (juego) preferido y el *Je t'ai* (te tengo) (¡al fin!) de una madre colmada por él.

Del *Li*, creo, he dicho casi todo lo que hay que decir, del *lit* de *Lili* al *Lolo* por la vía del *Loli*. . . (¡en lo sucesivo casi institucionalizado!). Baste añadir ahora la precisión de la reduplicación del *Li* en el nombre completo de *Philippe*.

He aquí lo que quizá constituye el esquema del fantasma inconsciente que sustenta la cadena *Lili-corne*. Este nivel analítico que considero esencial exige algunas observaciones.

1) Ilustra, si fuera necesario, la naturaleza propia de lo que puede llamarse la falta de rigor aparente del proceso analítico en su esencia. ¿Cómo hablar del inconsciente? ¿Puede decirse legítimamente que el elemento *Li*, que las parejas *Li-Lo*, *Li-Cor*, *Por-Li* sean “puramente inconscientes”? ¿Cuál es el *status* (¿inconsciente? , ¿preconsciente?) de esos fenómenos, de esos rasgos así descubiertos en el análisis?

2) Este nivel analítico plantea también la cuestión de los criterios que hacen que se llegue a distinguir, retener y subrayar una pareja fonemática en lugar de otra. En el caso de ese fantasma inconsciente, yo propondría tres criterios, entre otros. a) La insistencia repetitiva de los elementos significantes, es decir, de tal rasgo singular, único, insustituible, diferencial y “simbólico” en su esencia. Así, tal rasgo singular, delineador del rostro o del cuerpo, para hablar en el plano de la imagen, tal rasgo significante fonemático, en tanto que reaparecen en el curso del análisis en una forma siempre análoga *or* por ejemplo. b) La dificultad de admitir esos rasgos, tanto más grande cuanto que ellos tocan de cerca el fantasma fundamental, la esencia misma de la singularidad y de la intimidad del sujeto. c) Su índice de “vitalidad”, es decir, de presencia activa, constante, que caracteriza al individuo y recuerda así su irreductibilidad fundamental.

3) También en este caso el análisis revela las relaciones del fantasma fundamental con el nombre del sujeto; es necesario hacer hincapié en que aparece aquí, de cierta manera, la función del nombre del padre. El nombre propio, recordemos, es irreductible, intraducible, salvo por irrisión (lo que puede ser sentido casi como un sacrilegio).

4) Este nivel analítico destaca sobre todo de manera patente la ausencia constitutiva de “relación lógica” entre el nivel primario, inconsciente, y la elaboración secundaria preconsciente-consciente. Lo que comúnmente encontramos en el análisis son réplicas

preconscientes del fantasma inconsciente. Así, habría sido muy natural captar, a partir de un fantasma no admitido, como "Poôr(d)'e-li", una fórmula *ya traducida en lenguaje*, tal como, por ejemplo, las variantes "de lenguaje" siguientes: "*coeur joli*" (corazón hermoso), "*gorge à Lili*" (pecho de Lili), "*joli corps de Lili*" (bello cuerpo de Lili). Nuestra insistencia en "*Li-corne*" se proponía sostener, bajo la apariencia de una lógica "secundaria", la esencia del proceso de tipo primario. Si el unicornio no nos colocaba completamente al abrigo de los riesgos de una "fórmula ya traducida en lenguaje", tenía, con todo, la ventaja de no precipitarnos demasiado rápidamente por la vía de una "comprensión analítica". Si, ante "*coeur joli*", "*gorge à Lili*", "*Joli corps de Lili*", nos dejamos llevar por nuestro "oficio" de analistas (lado tranquilizador de nosotros mismos que, confiando en la experiencia, cree saber) traduciremos "automáticamente" esta construcción de lenguaje en lenguaje falocéntrico. Haremos inmediatamente del cuerpo un "falo" o una "matriz", lo mismo que del corazón, en una forma más ambigua; del pecho un desfile genital sobre el cual fundaremos alegremente nuestras construcciones interpretativas más sólidas, convincentes y eficaces. Indudablemente menos "lógica", más inquietante pero sin duda tanto o más eficaz, la interpretación que haría del cuerpo un cuerno (llamada lejana) y del pecho hundido la plenitud del seno, basando esta interpretación en la evocación del gesto de las manos que se juntan a manera de copa para beber, o como cuencos para llamar. Lo importante es ver en este caso que nuestra interpretación recae casi siempre en una "traducción en lenguaje" del fantasma fundamental.

5) Finalmente, con estas observaciones llegamos a plantearnos la cuestión del modo de acción de nuestras interpretaciones y de su aparente gratuidad (vuelvo aquí a la ocurrencia de Lefebvre: "¡cualquiera que sea!"). En el caso de Philippe, evocar explícitamente al nivel de la interpretación el falicismo del cuerno o la "femineidad esencial" del pecho o de la cicatriz tiene su eficacia en el plano de la compostura de la organización libidinal de nuestro paciente. Aquí reside la paradoja y, para algunos, el escándalo de la acción analítica.

En el coloquio singular que es, el análisis descubre al paciente, por los rodeos inéditos de su historia, las estructuras fundamentales, para él también, que son la estructura del Edipo y la de la castración. Despeja a cada uno las transformaciones de esos significantes-claves, aquellos que estructuran, metaforizan, y que son, de alguna manera la llave de bóveda de cada edificio *singular*. Mas basta, evidentemente, que se olvide por complacencia o lasitud este término "singular" para que se descubra en este punto la mecánica y la trampa de la función formativa del análisis: con un poco de Edipo y de castración el médico poseería una fórmula segura que "haría bien" a todos y cada uno y sería muy pronto, para todos, una vía no menos segura hacia un sutil genocidio. Y, no obstante, el instrumento de nuestra acción parece ser esta referencia (después de todo bastante sistemática) a las estructuras fundamentales del Edipo y de la castración. La exigencia crítica de nuestra acción tendrá siempre que cuidarse, por un lado, del aparente rigor de una reducción sistemática, por refinada que sea, y, por otro lado, de las seducciones fáciles de las intuiciones inspiradas. Es más bien, creo, por el lado del "rigor poético" por donde habría que encontrarle su lugar al irreductible psicoanálisis.

La irreductible *singularidad* de Philippe es la que he tratado de destacar en este análisis.

Primero, creo, al considerar el emblema del Unicornio; después, al escuchar su fantasma “poor(d)j(e)li” que connota tan bien, en la síncope del “(d)j(e)”, esa diferencia exquisita en el acmé del movimiento de reversión; por último, la hemos evocado directamente revelando un reflejo de su nombre: el *Ge* se balancea allí antes de volver en torno al *Or* de *Georges*, para reencontrarse jubilosamente en el *Ge* del final, igual y distinto, interrogando: ¿yo?, ¿quién? Philippe Elhyani, su nombre, que también interroga, a la inversa; interrogante en suspenso en torno a la recuperación de “*Li*”.

Aquí pondré punto final a mi respuesta al Dr. Stein. Aunque sería posible ir más lejos y considerar por ejemplo el tema de la *Rosa* en la vida de Philippe; esa flor que parece surgir de una reversión de *or* que hemos llamado central. La fuente de la *licne* (unicornio), en el recuerdo de Philippe, conduce también a otro sitio elegido, muy próximo, que se llama el “jardín de las *Rosas*”.

Pero debo responder ahora a la muy importante observación del Dr. Tosquelles sobre el punto, efectivamente decisivo, de *las relaciones del cuerpo con el significante*. Y ésta será la oportunidad para considerar, para concluir, otra vertiente del análisis de Philippe.

Todos sabemos que la preocupación constante de cierto “dominio” es un rasgo común a los neuróticos obsesivos. Es esa pasión por cierto dominio sobre la que me gustaría tratar para comenzar. El gesto de las dos manos que se juntan como copa para beber ejemplifica de una manera excelente lo que quiero subrayar aquí. Indudablemente que ese recipiente hecho con la palma de las manos, medio para beber, responde o remite, por su oquedad, a la plenitud del seno. Pero para tocar lo más vivo, diré que ese gesto me parece una manera de dominar la problemática conjunción de dos elementos; problemática, es sensible en el hecho bien conocido de que esa copa de la fortuna se caracteriza en general porque sus grietas chorrean. El placer de Philippe en ese gesto parece haber sido, tanto como el de beber, el realizar un cubilete casi estanco, una aprehensión momentánea de lo que afluye y escapa, un dominio que consagra al beber esa agua.

En una palabra, me parece que se trata de una pantomima, o de un gesto ritual, que representa o actualiza con el cuerpo la pura materialidad del significante y la ilusoria aprehensión del sujeto. Añadiría incluso lo que todos ven: que ese gesto suscita precisamente el “símbolo” (en el sentido primario) en tanto que se esfuerza por juntar los elementos de lo que puede ser también el soporte de un llamado, la escarcela del mendigo.

Cuando hablo de la “pura materialidad del significante” designo la pareja opuesta de dos elementos; sin duda, para constituir un significante no importa mucho que esos elementos sean acústicos, gráficos o táctiles. Lo esencial es que la articulación de esos dos rasgos —en el extremo pura materialidad totalmente desprovista de significación—, lo esencial, digo, es que esta oposición sea connotación de la antinomia.

Creo que es correcto decir que el significante es una pura connotación de la antinomia. Añadiré que esa antinomia es, en nuestra experiencia, fundamentalmente la que constituye al sujeto; lo que me permite proponer aquí, además, la fórmula paradójica de que “el significante es índice del sujeto” o, más precisamente, que la “significancia” es índice de subjetividad. Antinomia o, como dice el Dr. Lacan, heteronomía radical, es la dimensión que nos impone necesariamente la vía freudiana y nuestra experiencia analítica. Debería añadir todavía que el objeto en el sentido lacaniano, “*a*”, es

precisamente lo que escapa a la connotación significante e indudablemente, en su naturaleza, a la antinomia.

En la perspectiva de que “el significante es una pura connotación de la antinomia”, “índice del sujeto” se comprenderá mejor quizá lo que quiero indicar al presentar el gesto de las dos manos que se juntan formando una copa como una cierta tentativa de dominio —gesto ritual— de la naturaleza misma del significante y del desfallecimiento del sujeto. Entiéndase que si no evoco aquí de inmediato lo imaginario y la muerte, dominios elegidos del obsesivo, es sólo porque, constreñido por la dimensión limitada de esta respuesta, apunto más bien a la precisión lineal de este esquema que a los reflejos tornasolados de los juegos de sombras. Agregó únicamente que el otro gesto, el de las dos manos que se juntan en cuenco para hacer resonar el llamado, puede inscribirse, me parece, en la misma línea de cierto “intento de dominio”, volveré sobre ello para concluir.

El siguiente punto de mi interrogación se referirá al término “dominio”.

¿Cómo no evocar en seguida, sobre todo a propósito de este gesto, el movimiento de “aprehensión”? Asir con las manos, pero ¿qué pueden asir efectivamente las manos, qué “aprehensión” es posible?

Dejo a otros la tarea de hablar del “*Begriff*” del concepto, para detenerme aquí un instante en el problema del cuerpo que se esfuerza por asir. . . ¿Pero qué, justamente? Pues bien, justamente nada o, aún más precisamente, el objeto en su desnudez.

Trataré de explicarme someramente.

Baste para ello recordarles “la pura diferencia” o, más modestamente, la “pequeña diferencia” que encontramos irreductiblemente como pivote de nuestra experiencia analítica, algo vivo, es decir, algo deseoso. Esta “pura diferencia” nos interesa designarla, en primerísimo lugar, en el nivel del cuerpo, cuerpo del delito o cuerpo sensible, como se dice corrientemente, y es esto lo que he hecho resaltar con el término “diferencia exquisita”.

Esta “diferencia exquisita” puede ciertamente ilustrarse secundariamente, como fue el caso de Philippe, mediante la irritación puntiforme y enfadosa del grano de arena, mas me gustaría darles un ejemplo más puro, que recientemente cité como término irreductible, tal como se encuentra en los análisis muy avanzados, a saber: *la franja acidulada de un dulzor* en su precisión de “reminiscencia” y su indeterminación de “recuerdo”. En este punto se plantea, sin escapatoria posible, la necesidad del “puro sentido”, o sea, el gusto que soporta, co-nace (co-noce) y realiza esta pura diferencia del dulzor y de la franja acidulada.

Para pasar así del campo del dulzor al de lo acidulado, es el vector, puro sentido, del gusto, el que, salido de esa “apertura” misma del cuerpo, hace, como en una excursión, el viaje de otro cuerpo, antes de alcanzar la otra vertiente de la dehiscencia de donde había salido. Ese “otro cuerpo” que hace que el vector del sentido se refleje, basta en principio que no sea nada, o casi nada, una bolita de azúcar roja acidulada, en un bastoncillo y que, por lo demás, acaba de borrarse al derretirse. Nada o casi nada, y sin embargo, como experimenté recientemente, es por ejemplo ese perfume tan pleno de una *williamine*, un alcohol de pera, tan denso que antes de beberlo y de sentir su gusto sentía en la lengua con una exactitud alucinante el grano un poco áspero de esa especie de pera que se destila.

Pero si resulta —y por supuesto distingo artificialmente estas dos posibilidades— que ese “otro cuerpo”, a imagen del primero, es posiblemente la sede de una “pura diferencia”, entonces aparece, claramente por fin, la dimensión del *Deseo*.

En otras palabras, si sustituimos la cereza azucarada por la mama del seno, el puro sentido del gusto cerrará su excursión como si hiciera un recorrido completo de la madre, acercándose al mismo tiempo con la boca, su propia “apertura”, a una dehiscencia del cuerpo materno, la mama como su orificio.

Y, simultáneamente, el cuerpo materno se representa fácilmente, hecho por la voz, por el sentido del tacto al menos (pero también, es de esperarse, por otras vías, por la mirada, sobre todo), el recorrido del cuerpo “abierto” del niño.

Es claro ya en esta figura, eso pienso yo al menos, que, partiendo de una “diferencia exquisita” y al tratar de aprehender el otro cuerpo en su inevitable “apertura”, para evitar la suya propia, el cuerpo se afirma como deseo inextinguible.

A partir de este esbozo es posible imaginar los juegos posibles en la variedad de los sentidos de uno y otro, y también señalar, mediante una justa clasificación de las neurosis, las trampas y los atolladeros posibles de todos los circuitos de los sentidos. En estos juegos, la “pura diferencia” escapa sin duda a cualquier aprehensión, pero lo que la connota mejor es el significante, tal como lo hemos definido hace un momento como pura connotación de la antinomia, índice del sujeto.

Ciertamente, Philippe, en su neurosis, no lo entendía así y si mencioné ya cómo se esforzaba por imitar el significante de asir el sujeto por medio del gesto casi ritual de las manos que se juntan formando una copa, me gustaría aún hacer resaltar un poco mejor hasta qué punto, de la misma manera, la fórmula jaculatoria “*poordjeli*” parece destinada a dominar (presta a cuajarlo en muerte) el circuito del deseo.

La vocalización de la fórmula secreta contiene en sí esa acmé donde se realiza la reversión y sobre todo el movimiento del cuerpo que ella connota, la “voltereta” desarrolla la figura misma del círculo, sin duda, en torno de cualquier cosa, de la fórmula misma, o más precisamente en torno de otro cuerpo ausente. Este movimiento, resumido mejor por la secuencia: “absolutamente nada-cualquier cosa”, destaca la aparición (como después de un truco de prestidigitación) de ese algo que estaría allí, al final de ese ejercicio imitativo de significante; y parece que es en realidad un resto excrementicio, un “objeto”. Aparece como el punto en torno al cual se realiza el círculo, objeto presente e irrisorio cuya opacidad sustituye al otro cuerpo ausente.

Así, apoyado por el caso de Philippe, y dejando por ahora deliberadamente de lado los fascinantes juegos de la mirada que sirven habitualmente para ilustrar los tiempos de la reflexión, de la reciprocidad o del engaño, me limitaré a ese modo particular de intento de aprehensión que es la *Voz*.

La voz me parece ante todo estar dotada del privilegio —en la medida en que ya no es simple grito— de ser aprehensión (dominio) en eco del discurso que sustenta la voz del otro; no hay “mamá” que no sea recobro de la voz del otro y, por este hecho, la voz constituye una especie de modelo privilegiado de esa primera relación con el otro. En seguida, porque la voz hace intervenir necesariamente otro “órgano”, a saber, la oreja, como se dice corrientemente. Finalmente y también porque la voz es de cualquier manera el vector privilegiado del significante que, por este hecho, deviene significante verbal.

En la historia de Philippe, el canto de la sirena, producido al silbar por entre las manos que se juntan como cuenco y ofrecido al eco del bosque, se presenta como imitación, reduplicación, reproducción vacía del llamado de la voz. Pero es también, según la moda obsesiva, juego de dominio.

Hay que recordar aquí el sueño de la podadera para agregar algo más sobre la voz, el grito y el llamado. En este sueño, Philippe pone en escena a un niño que metió la pierna en un hoyo; se ha herido, sin duda con una podadera, mas apenas se le ve un arañazo en el talón. El niño grita muy fuerte; alarido insólito, a la vez de terror y llamado irresistible que hace que Philippe evoque ese grito (del que se trata en la tradición zen) y que sería capaz de resucitar a un muerto. Pero el grito remite sobre todo a un recuerdo de pánico ruidoso: *Philippe tiene 8 o 9 años, está de viaje con sus padres y se encuentra solo, en el gran parque de un hotel; algunos niños mayores que juegan a los bandidos lo atacan. Presa de pánico sale huyendo y dando alaridos. . . pero no grita cualquier cosa. Grita muy fuerte, llamando a Guy, Nicholas, Gilles, nombres de niños para engañar y hacer creer a sus atacantes que también él forma parte de una banda numerosa; trata de no proferir nombres demasiado comunes, Pierre, Paul o Jacques (sus llamados deben dar la impresión de ser precisos) y se acuerda justamente de haber invocado así a "Serge" (en la época era Lifar o Stavisky).*

Este sueño fue sin duda, por el tema del llamado a Leclair, recurso importante de la curación. Pero ya no quiero detenerme más en esto hoy.

Ese grito, ese llamado de socorro, completa y aclara en otra faceta el llamado de "Lili-tengo-sed", o la invocación de "Poordjeli".

De "Lili-tengo-sed" sólo me gustaría subrayar una vez más su carácter ambiguo de modelo o de eco en relación con la otra frase o fase de circuito, de la voz, es decir: "Philippe-tengo-sed", articulado por la sustitución de Lili.

Empero, es evidentemente al nivel de la fórmula jaculatoria de "Poordjeli" a donde quiero volver para terminar.

Ya he demostrado que en sí misma esta fórmula figuraba, suscitaba incluso ese movimiento de reversión necesario para comprender cualquier cosa de la realidad de la pulsión y la realidad del deseo. Pero lo que me gustaría acentuar todavía aquí es que esta fórmula constituye de alguna manera una repetición, de Philippe, de la voz que lo llamaba por su nombre. Y más literalmente podría ser la repetición de la voz amorosa de la madre mimándolo al mismo tiempo que articula algo así como "querido tesoro".

Pero si tenemos en esta interpelación "tesoro querido" uno de los polos necesarios para el análisis de la fórmula, creo que desconoceríamos de cualquier manera lo esencial si no volviéramos a ese límite de lo sagrado que nos es perceptible en ese encantamiento.

Philippe, hay que recordarlo, es judío. Y el tema de la fórmula de encantamiento, así como el carácter casi "sagrado" del tesoro que representaba para su madre lo conduce a acordarse de algunos elementos "rudimentarios" de su formación religiosa.

Del hebreo que aprendió a leer no le queda nada o casi nada. Sólo esa plegaria esencial que se llama el "Chema". Es, le dijeron desde muy pequeño, una plegaria que no hay que olvidar nunca ya que conviene decirla en el momento de morir. Es un viático pero es también, en su recuerdo un poco confuso, algo así como una bendición. Concretamente, en su historia, esta bendición, mascullada incomprensiblemente,

acompañada precisamente por la imposición de las manos sobre la cabeza, gesto paterno o, sobre todo, del abuelo, tiende a confundirse sin embargo en su recuerdo con el abrazo materno.

Mas esta plegaria es también por una parte, sin duda, una invocación a Dios (cuyo nombre no debe ser pronunciado), y además, en su formulación misma, un llamado al que debe decirlo. He aquí aproximadamente el texto, el principio cuando menos, de esa fórmula que hay que poder decir en el momento de morir: “Escucha Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es Uno”. Y vemos que esta plegaria a Dios es un llamado al que la dice. En extremo rigor, pensaba Philippe, la articulación de la primera palabra sola: “Chema”, podía bastar para servir de viático. En el fondo, a eso quería yo llegar. ¿Qué dice aquí la voz? La voz dice: *escucha*.

Terminaré aquí mi respuesta a esta discusión, y hago constar mi agradecimiento a los que la han suscitado, dejando ahora a cada cual la oportunidad de la duda, de la reflexión o del sueño.

TERCERA PARTE

NEUROBIOLOGIA E INCONSCIENTE

CONSCIENTE E INCONSCIENTE EN EL PENSAMIENTO NEUROBIOLÓGICO ACTUAL. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS HECHOS Y LOS MÉTODOS

CLAUDE BLANC

Espero que hayan acogido con una sonrisa el anuncio, hecho por Henri Ey, de una ponencia sobre la neurofisiología del inconsciente. Este tema despierta en nosotros los más diversos sentimientos, pero nuestra mutua ironía puede constituir un buen punto de partida si es verdad, como afirma el moralista, que “la sonrisa es la perfección de la risa, que da seguridad al otro sobre sí y respecto de todas las cosas en torno”. Será, pues, dentro de una atmósfera de relajamiento como intentaré, obedeciendo a la perentoria demanda de mi maestro Henri Ey, esbozar ante ustedes las premisas de este oscuro problema en el estado actual de nuestro saber psiquiátrico.

Si el hecho de evocar la noción de un fundamento biológico del inconsciente suscita en nosotros sentimientos de perplejidad, es porque esta cuestión forma parte de los problemas eternos y porque las relaciones de la *physis* y de la *psyque* son consideradas en general no como un problema científico sino como un enigma indescifrable. Vemos aparecer aquí una primera dificultad: nuestro problema va a desbordar ampliamente el campo de la medicina y de la psiquiatría. Podemos encontrarlo, efectivamente, en todas las etapas de la historia del pensamiento místico y filosófico. No hay, en efecto, reflexión o actitud acerca del ser, el mundo y el conocimiento que puedan eludir el problema del cuerpo en sus relaciones con la vida psíquica. En toda filosofía y en toda religión encontramos opciones formuladas o implícitas sobre la imbricación de la *psyque* y de la *physis*, sea que se refieran a las nociones de “forma” aristotélica, de encarnación, de corporeidad o a los conceptos materialistas del pensamiento biológico. Esta cuestión parece haber sido sentida en todo tiempo como una exigencia primera, verdadera condición de coherencia del pensamiento cuando trata de definirse en su esencia, sus límites y su libertad. Este esfuerzo de reflexión considerado en su perspectiva histórica se presenta como una búsqueda, reanudada sin cesar, como un esfuerzo de elucidación de un problema inasible, del que no se sabe exactamente si debe ser considerado un enigma, un mito o, al contrario, un problema científico. En cuanto psiquiatras y en cuanto hombres, no podemos esquivar esta cuestión, y nuestras discusiones sobre el inconsciente, la vida psíquica y la estructura del ser, acaban siempre por tropezar con el problema de sus relaciones con el orden físico del organismo. La constancia histórica de los esquemas de conducta y de los valores de la persona nos remite a la trama biológica del sistema nervioso como único sustrato posible de la inscripción de las experiencias anteriores y de los esquemas de realización. El desencadenamiento experimental de psicosis, o la curación de determinadas enfermedades mentales por la introducción en el organismo de algunos miligramos de drogas neurotropas, sitúan en el primer plano el papel del sistema nervioso en el equilibrio de nuestro sistema de la realidad. Y sin embargo, si bien todas las escuelas psiquiátricas prestan, en

cierto sentido, juramento de fidelidad al principio de subordinación de la actividad psíquica al funcionamiento del sistema nervioso, hay, sin duda, cierta verdad en la *boutade* del fisiólogo norteamericano Gerard cuando nos dice que, admitido este principio, numerosos psiquiatras se comportan a menudo "como si la caja craneal no contuviera más que guata". Nos hemos reunido aquí para refutar esta aserción.

Encontramos los orígenes de la necesidad de esta discusión en los enormes progresos logrados por la neurofisiología desde hace una quincena de años. Se han obtenido resultados importantes en la exploración biofísica del cerebro del animal y del hombre, y parece que se realiza un rápido movimiento de aproximación, una vez que las técnicas fisiológicas parecen tocar poco a poco una materia específicamente psicológica y psiquiátrica. De hecho, los fisiólogos abordan hoy problemas como la conciencia, el sueño, la emoción, la memoria o el instinto y no podríamos desinteresarnos de sus procedimientos ni de sus resultados.

A pesar de todo, nuestro progreso en esta vía va a tropezar con enormes dificultades.

1) Ante todo, la masa de documentos neurobiológicos que teóricamente deberíamos analizar para ser exhaustivos es absolutamente considerable. La literatura consagrada a las estructuras subcorticales y al sistema límbico, por ejemplo, comprende varios miles de títulos. Tendríamos igualmente que discutir el conjunto de los datos anatomofisiológicos de la neuropsiquiatría. Desde el punto de vista que nos preocupa, este material se presenta en cierto sentido "en estado bruto" y no puede a menudo ser explorado sino después de un trabajo de reformulación.

2) Una segunda dificultad proviene de la heterogeneidad de las informaciones que podemos utilizar y de la diversidad de los planos en los que se sitúan. Así, si procedemos a agrupar los datos primarios que nos proporcionan las diversas disciplinas cuyo campo cubre nuestro tema de discusión, nos encontramos colocados ante un mosaico de informaciones provenientes de tres direcciones muy diferentes: el sistema nervioso tal como es considerado por los neurofisiólogos; la noción de "inconsciente" surgida de la clínica psiquiátrica y de la psicopatología y actualmente indisociable de la teoría psicoanalítica; la actividad psíquica en su conjunto, no pudiendo definirse el inconsciente sino por sus interrelaciones con las otras instancias de la vida psíquica y, por tanto, esencialmente con la estructura de la conciencia y de la personalidad. La discusión de este problema hace necesario, pues, el estudio de las concepciones psicoanalítica, fenomenológica y antropológica de la actividad psíquica.

Esta primera agrupación hace aparecer una gran heterogeneidad de objetos y de métodos. La neurofisiología experimental parece enteramente desprovista de contactos con la investigación psicoanalítica. Los métodos antropológicos y el psicoanálisis, a pesar de ciertas tentativas de aproximación, continúan siendo refractarios el uno al otro, divididos por opciones metodológicas difícilmente conciliables. Estos diferentes campos de investigación utilizan, en efecto, sistemas de referencia que reposan sobre concepciones que aparecen como antinómicas; por ejemplo, cuando se considera los problemas al nivel de la teoría del conocimiento, de la relación sujeto-objeto o de la causalidad.

Estas oposiciones han sido resentidas como obstáculos insuperables tanto por los psiquiatras como por los neurobiólogos. Vemos así cómo Sherrington, al final de su vida, renuncia a la síntesis neurometáfrica que debería ser la culminación de su obra fisiológica

y califica de "oficio de tejido embrujado" al neuroeje que estudió durante más de cincuenta años. Freud mismo, fuertemente influido por su formación neurológica, después de haber planteado el problema en *Proyecto de una psicología para neurólogos*, acabó después dándole la espalda al proyecto. En nuestros días, los progresos considerables realizados en diferentes direcciones al precio de una especialización cada vez más limitada de los investigadores parecen paradójicamente haber reducido las probabilidades de un encuentro, y es preciso darse cuenta de que la exigencia de eficacia se hace cada vez más incompatible con la orientación pluralista que es la condición sin la cual los esfuerzos de síntesis seguirán siendo estériles. Así, varios coloquios organizados al otro lado del Atlántico, y que reunían a especialistas de la neurofisiología y de las ciencias humanas con un espectro de competencias que van de las dendritas celulares al psicoanálisis y a la antropología, han conducido a una serie de desconcertantes malentendidos, de los que los protagonistas habrán sido indudablemente los primeros en reírse.

3) Es, creemos, de estas discusiones y de su increíble confusión de donde debemos partir si queremos intentar, no resolver el problema, sino presentarlo en sus verdaderas perspectivas. Ante todo, en efecto, aparece una clarísima evidencia y es que es en la heterogeneidad de los métodos y de las opciones fundamentales implicadas por ellos donde hay que buscar el origen de estas contradicciones. Los interlocutores presentes utilizan cada uno palabras y una sintaxis lógica que les es propia. No llegan a entenderse sobre la objetividad científica y la definición de la ciencia. Tropezan con obstáculos de orden epistemológico. Su verdadero debate debe situarse al nivel de la relación sujeto-objeto, de la teoría del conocimiento, de las relaciones de causalidad y de la epistemología. Considerados en este plano, los datos experimentales sedicentes objetivos y los "hechos" fisiológicos o psicológicos pierden la fuerza viva que les es arbitrariamente atribuida y pueden recobrar su verdadera significación.

¿Cómo podríamos ahora abordar el tema mismo de esta comunicación?

El aspecto psicológico y técnico de la formulación debería ayudarnos a escapar de una situación expuesta a trampas particularmente delicada. En cuanto psiquiatras, razonamos sin cesar sobre las experiencias de los neurofisiólogos, pero nuestra posición misma nos obliga a menudo a suscitar reservas acerca de los métodos y las interpretaciones de los autores cuyos resultados consideramos. No hay necesidad de precisar que esta actitud responde simplemente a la exigencia de hacer comprensibles y utilizables por nosotros experiencias cuyos autores consideran, demasiado frecuentemente, sea como algo que ha sanjado definitivamente nuestros problemas, sea al contrario como concernientes a la ciencia pura. . . En este estadio nos es imposible decir si podemos abordar o no el problema del inconsciente desde el punto de vista fisiológico. Ciertamente los problemas de método en neurobiología son los que retendrán más ampliamente nuestra atención.

La mayor dificultad, en el orden de la formulación misma de nuestra exposición, la encontramos en la necesidad de este enfoque pluridimensional del problema de que hablábamos hace un momento. La heterogeneidad de los niveles de investigación y de los conceptos utilizados en cada nivel introduce en cada proceso un riesgo no despreciable de contrasentidos, solecismos semánticos y falsas asimilaciones. Estamos condenados a asumir estos riesgos, que por lo demás, pueden revelarse fecundos al esbozar y prolongar la discusión.

Admitidas estas consideraciones, se ofrecen a nuestra elección diferentes soluciones. Hay ante todo las vías de la facilidad, que serían tres: 1) aparentar que tratamos el tema contorneando los problemas en sus diferentes niveles; 2) hacer trabajo de buenos discípulos, es decir, compilar clara y ordenadamente la masa espesa de los trabajos fisiológicos para preparar una discusión colectiva, sin comprometerse en ella verdaderamente; 3) en fin, tratar el tema en el marco de un sistema ideológico, o de una teoría psiquiátrica o filosófica de contornos bien determinados.

Ninguna de estas orientaciones nos parece honesta. No quedan, pues, sino los otros caminos, que tienen el inconveniente de ser prácticamente inaccesibles. Habría, en efecto, que tomar el problema en el punto cero, considerando sucesivamente: los datos experimentales, las hipótesis y las interpretaciones en las diferentes actitudes metodológicas, la confrontación de los métodos y el establecimiento eventual de proposiciones para nuevas formulaciones.

En tales condiciones se comprenderá el embarazo del ponente ante una tarea imposible, y sin duda se le perdonará si se sustrae un tanto a ella limitándose al estudio de lo que cree que son las grandes líneas de la cuestión.

Observaciones sobre las definiciones. Toda tentativa de estudio de los fundamentos neurofisiológicos de la vida psíquica tropieza, desde el comienzo, con la necesidad de una definición de los procesos psíquicos, y esta etapa inicial es ciertamente la fase clave de toda reflexión psicobiológica. Como veremos, son numerosos los trabajos fisiológicos que conducen a correlaciones ridículas y a callejones sin salida teóricos por desconocimiento o negación de este problema previo. El estudio de las relaciones de la *physis* y de la *psique* necesita una definición y una delimitación de los términos en presencia. Todos los estudios experimentales a los que podemos referirnos tienden a probar la esterilidad del procedimiento que consiste en buscar el origen de la vida psíquica en una profundización unilateral de los procesos biofísicos (microfisiología, neuroquímica. . .). Incumbe al psicólogo, al filósofo o al psiquiatra la responsabilidad de estas formulaciones; en su ausencia no es posible ningún progreso psicobiológico. Pero desgraciadamente encontramos en el plano de las ciencias humanas una tal diversidad en los conceptos y las formulaciones, que toda tentativa de síntesis puede parecer *a priori* condenada al fracaso. Ciertamente, esta diversidad es en parte responsable del sentimiento de impotencia y ahogo que muestran los fisiólogos cuando discutimos con ellos problemas que nos son comunes. Nos limitaremos aquí a hacer algunos enunciados enteramente elementales. Ante todo debemos detenernos un instante a considerar el gran denominador común de las disciplinas contemporáneas que estudian la actividad psíquica: es el carácter relacional de los procesos psíquicos. La esencia misma de la vida psíquica es ser un proceso que establece un contacto, una relación del organismo con su medio, es decir, el mundo físico e interhumano. Esta noción de relación no engloba ciertamente la totalidad de los fenómenos de la vida psíquica, pero constituye, en cierta manera, la matriz en la que se desarrollan y se realizan los procesos de las conexiones sujeto-objeto y Yo-Otro.

¿Puede abordarse el tema de esta reunión, a saber: el "inconsciente", en sus posibles fundamentos biológicos? Esta cuestión es una de esas que hacen sonreír, lo decíamos al comienzo, pero nuestro humor no está desprovisto de ambigüedades y, en cuanto psiquia-

tras, no podemos dejar de sentirnos afectados por el hiato que constituye este problema inconsciente es de aquellas que hacen estremecerse a nuestros amigos o nuestros maestros neurofisiólogos, en la medida en que pertenece a esos conceptos que, como dice H. Jasper, "no pueden ser atacados a nivel de laboratorio".

En el marco de estas jornadas sería ciertamente superfluo querer demostrar lo bien fundado de la noción de un "inconsciente". La evidencia de un inconsciente se impone en la práctica psiquiátrica y sin duda también en las relaciones interhumanas normales de cada uno de nosotros. Necesitamos, por el contrario, consagrar algunas reflexiones para situar convenientemente el inconsciente en la vida psíquica y para clarificar sus relaciones con las otras instancias de la tópicica o, si se prefiere, con la totalidad de los procesos psíquicos y, en particular, con la estructura de la conciencia. Pero también aquí hay un problema previo cuyo enunciado determinará en gran parte nuestros pasos ulteriores.

Es mérito de Freud con la teoría psicoanalítica el haber introducido en psicopatología la noción de inconsciente, que ha trastornado las concepciones existentes de las neurosis y de las psicosis. Está muy lejos aún de haberse realizado el acuerdo entre unos y otros sobre la importancia y la significación que habría que atribuir a los fenómenos inconscientes, y nuestras opciones personales sobre el problema del inconsciente se sitúan al nivel de una de las grandes líneas divisorias de las concepciones teóricas de la psicopatología. Para el psicoanalista, el inconsciente sigue siendo, con matices locales propios de las diferentes escuelas, el concepto clave. Para el no psicoanalista la evidencia clínica de la realidad del inconsciente necesita situar esta formación psíquica en el conjunto de la psique.

Como ha subrayado magistralmente Henri Ey, la conciencia y el inconsciente son procesos consustanciales, incomprensibles el uno sin el otro, y la noción misma de inconsciente implica la de estructura de la conciencia. No volveremos aquí sobre este problema que será ciertamente desarrollado con amplitud en el curso de estas discusiones. Digamos sin más que nuestro interés por esta posición se debe a que se sitúa en el punto de convergencia de los métodos fenomenológico y genético y que está fundada en estudios clínicos y psicopatológicos. Querer abordar el inconsciente en el contexto de la estructura de la conciencia es situar nuestro problema en el plano de la fenomenología, de la "ciencia de la conciencia", como decía Hegel. Tropezaremos aquí también con numerosas dificultades. Para evitar confusiones, puede advertirse que, si la posición de Henri Ey se inscribe en el eje de la actitud fenomenológica, su concepción de la estructura de la conciencia en cuanto campo de la percepción se diferencia netamente de la de Husserl y su escuela, en particular de Gurwitsch. Para la fenomenología husserliana el concepto de conciencia engloba la totalidad de la vida psíquica e incluye instancias trascendentales y referencias axiológicas que, en la concepción organodinámica de Henri Ey, forman parte de las constantes históricas que definen la personalidad. La conciencia en el sentido de Henri Ey es considerada esencialmente como conciencia espontánea y no como conciencia discursiva. Está, nos dice, más próxima del *anima sensitiva* que del *anima intellectiva* de las concepciones tomistas.¹

1. Henri Ey, *Etudes psychiatriques*, "Structure des psychoses aiguës et déstructuration de la conscience", Desclée De Brouwer, París, 1954.

Desde el punto de vista fenomenológico, el problema del inconsciente es considerado como insoluble, si uno se refiere a la definición misma de la conciencia por "la totalidad de la vida psíquica en un momento dado". Hay aquí actualmente un hiato que hace difícil la aproximación necesaria de las posiciones fenomenológica y psicoanalítica. Nosotros creemos que la experiencia psiquiátrica y en particular las formulaciones propuestas por Ey pueden sernos aquí de gran utilidad. Si el presente encuentro de filósofos y psiquiatras pudiera estimular esta discusión habríamos realizado ya un progreso sustancial.

Así, si nos referimos a la concepción fenomenológica del campo de la conciencia tal como ha sido propuesta por A. Gurwitsch, el problema de un inconsciente podría plantearse en las diferentes etapas del proceso fenomenológico. Por ejemplo, a propósito de la "presentación donadora originaria", a propósito de la "reducción" y de la función de validación. El mundo preobjetivo de la actitud natural se presenta organizado, formando un sistema. La organización, nos dice Gurwitsch, es un aspecto autóctono de la experiencia inmediata. El noema perceptivo es codeterminado por los componentes sensoriales del objeto y los elementos extrasensoriales del "horizonte interior". La historia individual, las pulsiones y el deseo del sujeto, ¿no intervienen en esta primera formulación que constituye la experiencia inmediata de la presentación perceptiva? ¿No implica esta organización "autóctona" ya la intervención de procesos psíquicos inconscientes? Esta hipótesis no parece incompatible con las elaboraciones que Husserl consagra, en *Erfahrung und Urteil*, al dominio de la *doxa*, a las preconstituciones de objetos y a la captación de primer orden (*Schlicht*).² La reducción y los procesos que aseguran el distanciamiento y la descentración del sujeto implican la variación libre. La "variación libre", nos dice Gurwitsch, entraña la desrealización del noema perceptivo. "Por la reducción fenomenológica se rompe la integración de la conciencia en el mundo real." Esta fase de desrealización implica un reflujo hacia lo imaginario, una fusión momentánea de los principios de placer y de realidad, que plantea, aquí también, el problema del inconsciente. En la captación de segundo orden (*fundiert*), ¿no se confunde la noción de un inconsciente con la de los límites de la reducción? Si, como escribe Merleau-Ponty, "la máxima enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa", parece necesario hacer intervenir un "inconsciente" en el proceder fenomenológico. Así definido, este inconsciente fenomenológico parece en verdad muy diferente de la instancia-clave de la tópica freudiana.

Sin duda es aventurado querer esbozar convergencias entre concepciones de la vida psíquica tan alejadas unas de otras como la fenomenología husserliana y el psicoanálisis. El proceso que va de la *doxa* a la *episteme* no se parece gran cosa al procedimiento freudiano que nos resulta más accesible y más familiar. Y sin embargo, estos encuentros nos parecen indispensables; las reflexiones precedentes no tenían otro objeto que suscitar la contradicción y, por lo mismo, una discusión, eludida con demasiada frecuencia tanto por los filósofos como por los psiquiatras.

2. A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Desclée De Brouwer, 1957. J. Wahl, "Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil* de Husserl. Phénoménologie et existence", en *Revue de morale et de métaphysique*, Armand Colin, 1953.

I. LOS DATOS EXPERIMENTALES

El desarrollo de la neurofisiología desde hace una veintena de años, los progresos de la investigación anatomoclínica en el hombre y las adquisiciones de las técnicas electroencefalográficas nos han proporcionado una masa enorme de hechos y de documentos experimentales y clínicos, de los que hemos de hacer ahora el balance. Nuestra reflexión sobre la neurobiología de la conciencia y del inconsciente, en efecto, pasa por una primera etapa: el establecimiento de un esquema del conjunto de nuestros conocimientos sobre el funcionamiento cerebral. Si se quiere tomar en cuenta el número y la complejidad de los estudios a los que habría que referirse para llevar a buen término tal empresa, resulta evidente que el panorama que trataremos de captar en este capítulo no puede representar más que un diagrama aproximado, cuya sola ambición sería la de una investigación de sus perfiles y de las grandes líneas divisorias. La neurofisiología es hoy una disciplina compleja; utiliza técnicas, criterios y un vocabulario con los cuales no siempre está familiarizado el psiquiatra. En fin, los datos que nos aporta son de una abundancia y de una diversidad tales, que el esfuerzo de síntesis y de puntualización necesario a nuestro propósito no puede realizarse sin gran dificultad. Como todos los investigadores, los neurofisiólogos recurren a hipótesis de trabajo y a formulaciones teóricas. Están, como nosotros, preocupados por los fundamentos biológicos del psiquismo. Nos proporcionan sus protocolos experimentales bajo una forma conceptualizada que no podríamos reprocharles, pero que a menudo nos arrastra hacia inferencias inextricables, presentadas empero al lector como datos brutos o "hechos" experimentales.

La experimentación neurobiológica se realiza, como es natural, esencialmente en el animal. Ahora bien, como nuestro problema concierne al hombre, tendríamos igualmente que poder captar el conjunto de los datos anatomoclínicos y también las exploraciones neurofisiológicas que han podido realizarse en ciertos casos en el curso de intervenciones neuroquirúrgicas. Se comprenderá seguramente que renunciemos desde ahora a querer decirlo todo y que la necesidad de resistir a la dispersión nos incite a no retener más que los datos más importantes.

En los trabajos neurofisiológicos cabría distinguir varias grandes líneas de investigación: 1) el estudio fisiológico de las estructuras o de los sistemas anatomofuncionales (por ejemplo, el tronco cerebral, el lóbulo límbico...); 2) la microfisiología de las neuronas; 3) el estudio electrofisiológico del condicionamiento; 4) la neurocibernética.

Volvemos a encontrar esta diversidad de niveles en el plano de las técnicas. Si la neurofisiología utiliza en el estudio de las estructuras anatómicas los métodos clásicos de la fisiología (métodos físicos de destrucción, sección, ablación, excitación), también ha introducido en sus estudios las técnicas electrofisiológicas (neurografía estriónica, transmisión de potenciales evocados y de posdescargas) que han cobrado gran ímpetu tras el descubrimiento de la electroencefalografía. La experimentación animal se realiza en dos formas: 1) las preparaciones "agudas", es decir, sobre el animal sujeto y anestesiado; 2) las preparaciones "crónicas", en las que se explora el funcionamiento cerebral por medio de electrodos intracerebrales, implantados en forma permanente, en un animal no sujeto ni anestesiado. Todos los estudios recientes sobre la neurofisiología del condicionamiento se han realizado sobre "preparaciones crónicas". Hay entre ambos métodos una oposición

que habría que hacer resaltar. En el método "agudo" se estudia el sistema nervioso aislándolo del mundo exterior. En el método "crónico" el fenómeno estudiado es una relación del animal con el medio en una situación experimental dada.

Por el momento no diremos nada de la neurocibernética, a no ser que reposa sobre la histoarquitectura, las concepciones logicomatemáticas y las identidades entre ciertos procesos cerebrales y las máquinas lógicas.

La neurofisiología es una disciplina en movimiento y la construcción de un esquema de los resultados adquiridos tropieza con la extrema *movilidad de las concepciones* y con la renovación incesante de las aportaciones experimentales. Esta fluidez hace que, acerca de ciertos problemas esenciales, no podamos saber nunca exactamente dónde se encuentran los fisiólogos. Así, en 1960, el estado de la famosa "sustancia reticular" y su papel en las funciones psíquicas parecen momentáneamente indeterminados. Será preciso, pues, para captar la evolución de las ideas, recurrir al estudio histórico de las grandes etapas de la neurofisiología y referirnos a los autores más importantes.

1] *Neurofisiología de las estructuras subcorticales y de la corteza cerebral*

Consideraremos los principales resultados experimentales en el marco de dos rúbricas: estructuras subcorticales y corteza. Como veremos, habrá entre estas dos partes de la exposición un profundo desequilibrio, por cuanto la casi totalidad de los estudios experimentales, al referirse a las nociones de conciencia, de instinto, de memoria o de emoción, gravita en torno al tronco cerebral o al rinencéfalo. Para la claridad de la exposición siguiente será necesario precisar algunas nociones:

La neurofisiología ha puesto en evidencia en el neuroeje una dualidad de sistemas funcionales. Paralelamente a los sistemas específicos (sensitivos, sensoriales, motores) existen, al nivel de las estructuras subcorticales, sistemas no específicos que ejercen una acción difusa sobre el neuroeje, cualquiera que sea la naturaleza de la aferencia que reciban. En el nivel de estos sistemas convergen, como veremos, colaterales de todas las aferencias destinadas a las diferentes regiones del encéfalo.

La lesión experimental o patológica de una región muy localizada de la encrucijada mesodiencefálica provoca, en el hombre como en el animal, la pérdida de conocimiento inmediata, el sueño o el coma.

Trastornos del instinto, de la memoria o del estado emocional se observan en las lesiones experimentales o patológicas del rinencéfalo.

A. Neurofisiología de las estructuras subcorticales. La neurofisiología tiende actualmente a unificar ciertas estructuras subcorticales cuyas propiedades y desórdenes parecen estrechamente solidarios en el marco de un vasto sistema anatomofuncional, que responde casi exactamente a la definición del lóbulo límbico dada por Broca, denominación que ha vuelto a adoptar en nuestros días P. Mac Lean. Este sistema comprende el rinencéfalo y las diferentes formaciones reticulares localizadas en el tallo cerebral. Corresponde filogenéticamente al "cerebro antiguo" o "paleoencéfalo". Para evitar confusiones utilizaremos en esta exposición la denominación "sistema lóbulo-límbico-centroencéfalo", del que consideraremos ahora las principales características.

En el plano anatómico este sistema constituye una entidad compleja, que comprende el allocórtex témporo-fronto-insular, sus vías de proyección y las estructuras del tronco cerebral. Las principales formaciones del allocórtex se concentran en la parte anterior del gran lóbulo límbico de Broca; comprenden estructuras temporales (hipocampo, uncus, amígdala, córtex prepiriforme y polo temporal), estructuras frontales (giro cingular anterior y circunvolución orbitaria) y el lóbulo de la ínsula. La parte profunda del sistema está constituida por las formaciones medianas, situadas desde la parte inferior del tronco cerebral hasta las áreas septales. Encontramos en el tallo cerebral los tres sistemas reticulares. La noción de centroencéfalo utilizada por Penfield y Jasper parece corresponder a la encrucijada mesodiencefálica en la conjunción del sistema reticular activador ascendente de Moruzzi y Magoun y del sistema talámico intralaminar de Jasper. Las interconexiones de las estructuras superficiales y profundas se establecen a través de dos sistemas anatómicos principales: el sistema hipocampo-fórnix y el sistema núcleos amigdalinos-estría terminal. Los principales puntos de impacto de estos sistemas en las estructuras subcorticales se sitúan a nivel de tres grupos de núcleos: los tubérculos mamilares, el núcleo hipotalámico ventromedial y las áreas septales [datos de Adey y Mayer y de Simpson, obtenidos por medio de técnicas de degeneración]. El tegumento del mesencéfalo recibiría igualmente fibras del fórnix [Nauta]. Mediante técnicas electrofisiológicas se han establecido múltiples conexiones con las estructuras reticulares del tálamo y del mesencéfalo y con los cuerpos estriados.

El sistema que consideramos engloba, pues, el vasto conjunto anatomofuncional: córtex límbico anterior-estructuras "centroencefálicas". Dentro de este sistema existen circuitos anatómicamente cerrados; la circunvolución del hipocampo empalma con el giro cingular por un sistema de conexiones con varios relevos, que comprende el fórnix, los tubérculos mamilares, el haz de Vicq d'Azir, los núcleos talámicos anteriores y las radiaciones talamocingulares. En la parte axial mediana de este sistema se encuentran situados los diferentes sistemas reticulares localizados dentro del tallo cerebral desde el romboencéfalo hasta los núcleos talámicos. Tres sistemas han sido descritos por los neurofisiólogos en una serie de trabajos que van de las experiencias iniciales de Bremer [1935] a los estudios más recientes de Moruzzi, Magoun, Penfield, Jasper, Dell, etc., y que prosiguen realizándose en la actualidad.

a) *El sistema reticular activador ascendente (SRAA)*, descrito por Moruzzi y Magoun en 1949, es un sistema de activación y facilitación. Recibe colaterales de todas las vías aferentes sensitivosensoriales. Su activación fisiológica (por una aferencia) o experimental (estimulación directa) hace aparecer al nivel del córtex fenómenos de activación (reacción de detención en el animal despierto, reacción de despertar [*arousal*] en el animal dormido). Su destrucción provoca un estado de sueño crónico irreversible. Estos resultados se han obtenido mediante múltiples experiencias de transecciones globales o segmentarias [Lindsley, Schreiner, Knowles, Magoun, etc.]. Este sistema controla igualmente la motricidad espinal por intermedio de las mononeuronas gamma. Los estudios de P. Dell y colaboradores [1954-1956] han demostrado que el SRAA era sensible a las modificaciones del medio interior. En el hombre, la lesión de la parte rostral de esta formación a nivel del tegumento mesencefálico provoca la pérdida de conocimiento, el coma o estados

de inconsciencia crónica. Para la mayoría de los autores este sistema controla la vigilancia. La vigilancia se asimila al estado de conciencia desde el punto de vista psicofisiológico (ser consciente es estar despierto; ser inconsciente, estar dormido) o bien se la relaciona con la definición de Head. La vigilancia, según esta última perspectiva, sería concebida como el nivel general de actividad y de reactividad del organismo. Trabajos más recientes, en fin, atribuyen al SRAA una acción de control de los sistemas sensitivosensoriales aferentes, es decir, un bloqueo de ciertas informaciones desde las primeras etapas de su conducción en las vías periféricas [Hagbarth y Kerr, Galambos, Jouvet]. Habría que insistir aun en los estudios microfisiológicos que han mostrado la convergencia de aferencias diversas a nivel de una misma célula.

Dado lo forzoso de la simplificación que se nos ha impuesto, los tres datos más salientes relativos a estos sistemas nos parecen ser los siguientes: la convergencia de las aferencias periféricas (por las colaterales) a escala anatómica y a escala celular; la acción dinámica difusa de activación; el control del ciclo vigilancia-sueño y de la vigilancia en el sentido de Head.

b) *El sistema talámico de acción difusa o sistema talámico intralaminar de Jasper* constituye una unidad fisiológica muy heterogénea en el plano anatómico. Agrupa, en efecto, los núcleos de la lámina medular interna del tálamo, pero también el núcleo ventral anterior, una parte del núcleo dorsomedial y la cápsula reticular peritalámica. Las funciones atribuidas a este sistema han salido esencialmente de estudios electrofisiológicos. La estimulación eléctrica o química de estos núcleos produce modificaciones importantes del electroencefalograma: respuestas llamadas de "reclutamiento", husos de sueño (*spindles*), paroxismos bilaterales sincrónicos de tipo comicial [Dempsey Morrison, 1941; Ralston y Ajmone-Marsan, 1954; Jasper y Droogever-Fortuyn]. Los trabajos recientes asignan a este sistema talámico un papel de "cambio de agujas" (*aiguillage*) esencial en la constitución de los fenómenos de condicionamiento, con posibilidad, según parece, de acciones selectivas sobre áreas corticales localizadas [Gastaut, Fessard, Buser, A. Roger].

c) *El sistema reticular bulbar inhibitor (SRBI)*, descrito en 1946 por Magoun y Rhines, ha sido durante largo tiempo considerado como un sistema dinámico de acciones inhibitoras únicamente descendentes y que se ejercerían sobre la motricidad espinal. Los recientes trabajos de Moruzzi permiten asignarle igualmente acciones inhibitoras a nivel del córtex. Su excitación provoca el sueño o la pérdida de conocimiento. Este sistema, en fin, cuya topografía cubre las localizaciones de los centros respiratorio y vasomotor, está implicado en las regulaciones neurohumorales de la presión arterial y de la respiración.

Tales son, esbozados en sus grandes contornos, los principales datos relativos a la fisiología de las estructuras del tallo cerebral. Una gran parte de ellas ha sido obtenida en el marco de investigaciones en torno a la fisiopatología de la epilepsia y en particular de esas formas en que la sintomatología psíquica es tan sorprendente: las epilepsias llamadas temporales. Sintetizando los datos clínicos y experimentales y refiriéndose a la larga serie de datos ya adquiridos por los métodos clínicos y la anatomopatología, W. Penfield y H. Jasper piensan poder situar el más alto nivel de integración en el sistema centroencefálico [*Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*]. Sus argumentos son dema-

siado conocidos para que los exponamos aquí con amplitud (multiplicidad de las conexiones, situación axial que permite la coordinación de actividades de los dos hemisferios, pérdida de conciencia por lesión patológica).

Las investigaciones fisiopatológicas sobre el lóbulo temporal y las estructuras rinencefálicas de su cara interna han conducido a los fisiólogos a la noción de una solidaridad, o incluso de una unidad funcional que agruparía, en el mismo sistema, el tallo cerebral y las estructuras temporales profundas. La identidad de los resultados experimentales obtenidos a partir del diencéfalo y del archipalio rinencefálico es, en efecto, sorprendente en gran cantidad de casos. Como intentamos mostrarlo con J. de Ajuriaguerra,³ el estudio fisiológico y la patología cerebral orgánica vuelven a encontrar en los dos polos (mesodiencéfalo y rinencefálico) de este sistema los mismos tipos de desorden: trastornos del estado de vigilia, desórdenes emocionales, mnémicos y psicomotores. La región amigdalina se individualiza netamente dentro de este sistema. Su ablación o su excitación producen trastornos de la sexualidad y de los automatismos de la esfera oral.

Citaremos aquí, a título documental, algunos de los protocolos experimentales más demostrativos concernientes a estos diferentes tipos de desorden. En la mayoría de los casos, el disfuncionamiento neurofisiológico parece tocar el sistema "lóbulo-límbico-centrocéfalo" a nivel de sus dos polos.

Los trastornos de la sexualidad y de las actividades orales se observan, en el animal, tras la ablación bilateral de la parte anterior del rinencefalo. Los estados de hipersexualidad y las manifestaciones orales iterativas, obtenidos por Schreiner y Kling, son para nosotros de un interés tal, que nos creemos obligados a exponer su análisis con algo más de detalle.

Los desórdenes de las actividades orales y de la sexualidad son muy importantes tras ablaciones rinencefálicas bilaterales que interesan a los núcleos amigdalinos, el córtex piriforme y el sector rostral del hipocampo [Kluver y Bucy, Schreiner y Kling, J. Green]. Volvemos a encontrar fenómenos idénticos en el gato y el mono. Los gatos privados de rinencefalo, observados por Schreiner y Kling, presentan modificaciones considerables del comportamiento. Se ven vivamente atraídos por todos los objetos —animados o inanimados, agradables o peligrosos— que se encuentran en su campo visual. Se acercan lentamente a los objetos más diversos, los observan con atención, los olfatean y exploran de modo iterativo con las patas y por contacto oral directo. El interés por los objetos no es sostenido; los animales se desplazan de uno a otro de manera compulsiva. Los gatos buscan el contacto físico directo de los otros animales, aun de especie diferente, y del observador. Los dedos, manos y muñecas del experimentador son lamidas, olfateadas y mordidas de modo iterativo. Abordan perros y monos de la misma manera, sin reacción de miedo alguna. El comportamiento oral compulsivo de los animales va acompañado de maullidos y de fenómenos de vocalización idénticos a los observados durante los ritos de abordamiento sexual.

3. J. de Ajuriaguerra y C. Blanc, "Le rhinencéphale dans l'organisation cérébrale", neurobiología del sistema límbico según hechos e hipótesis, *Les grandes activités du Rhinencéphale*, Masson, París, 1961.

Las *experiencias de excitación* eléctrica y química de la región amigdalina [Mac Lean, Delgado, Gastaut y numerosos otros autores] desencadenan series complejas de *automatismos oroemocionales y oroalimenticios* (movimientos rítmicos de lamido, de masticación, de deglución o de regurgitación, de husmeo). Estas actividades van acompañadas de fenómenos de vocalización, de reacciones de orientación y de comportamientos que evocan el ataque o la defensa.

Las *estimulaciones eléctricas subcorticales* de W. Hess producen en el gato automatismos orificiales anteriores que parecen muy semejantes a las actividades observadas tras la estimulación amigdalina. Actividades de "husmeo" que evocan comportamientos de búsqueda de alimento se obtienen por estimulación de las áreas septales y de la región hipotalámica anterior. Aparecen fenómenos de "regurgitación" tras la excitación de la región septal y de las regiones anteriores del tálamo y del hipotálamo. "Movimientos rítmicos de lamido" se observan tras la estimulación del núcleo talámico ventromedial. Aparecen "reacciones iterativas consistentes en morder y roer" (bulimia de Hess) consecutivas a la estimulación de la región que se extiende desde el hipotálamo posterior (cuerpos mamilares, fórnix) hasta el tegumento mesencefálico. Estas actividades iterativas se parecen mucho a los fenómenos de *oral compulsive behavior* observados tras la ablación amigdalina bilateral.

Los desórdenes de las actividades orales, pues, parecen observarse en el animal como consecuencia de estimulaciones focales bastante estrictamente localizadas, que pueden interesar: *a*) a la región amigdalina, *b*) a las regiones septal e hipotalámica posteriores. Es interesante advertir que los estudios electrofisiológicos de P. Gloor localizan los dos "campos de proyección primaria" de la amígdala en las regiones septales y a nivel del tegumento del mesencefalo.

Un *estado de hipersexualidad* con tentativas compulsivas de realización constituye el segundo elemento fundamental del síndrome posamigdalectomiano de Schreiner y Kling. Esta hipersexualidad va acompañada de derivaciones diversas: tentativas de cópula de los machos entre sí, cópula con animales de especies diferentes (perros, monos, gallinas), cópulas en serie de varios animales (*tandemcopulation*). J. Green observa tentativas de cópula con objetos inanimados (ositos de peluche) presentados al animal. Estas actividades tienen un carácter incoercible. Los animales se mantienen acoplados a pesar de los intentos de separación (cuando el observador agarra al macho y lo suspende en el vacío, por ejemplo). Los diferentes animales del laboratorio tienen un carácter de objeto idéntico. Un macho acoplado a una hembra la abandona a menudo para copular con otro macho. En varias preparaciones que presentaron al control anatómico fenómenos de degeneración en el diencéfalo, Schreiner y Kling observaron modificaciones importantes del síndrome: desaparición de la hipersexualidad, abolición de la hiperactividad motriz reactiva a los estímulos visuales, aparición de un estado de hiperagresividad con ataque a los otros animales y crisis de "rabia" a la menor excitación. En estos animales los fenómenos de degeneración se localizaban en los núcleos hipotalámicos ventromediales. Los estados de hipersexualidad se observaron exclusivamente en animales sometidos a ablaciones rinencefálicas bilaterales que afectaban al complejo "núcleos-amigdalinoscórte-x-piriformesector anterior del hipocampo". Se han obtenido automatismos elementales limitados a fenómenos de erección por estimulación eléctrica o química del giro cingular posterior [W.

Lockhart]. La suspensión de la hiperactividad sexual por degeneración de los núcleos hipotalámicos ventromediales nos parece muy importante. Adey y Mayer han establecido, a través de estudios anatómicos, la existencia de conexiones entre estos núcleos y la amígdala. La desorganización de los sistemas funcionales amigdalohipotalámicos debe, pues, ser considerada particularmente en la interpretación de los comportamientos de hipersexualidad iterativa. Los diferentes autores que se han dedicado al estudio de estos estados de hipersexualidad [Schreiner y Kling, J. Green] insisten en la existencia de un eslabón emocional en su mecanismo. Así, la castración hace desaparecer la hipersexualidad, que se manifiesta de nuevo tras la administración de inyecciones hormonales [Schreiner y Kling]. Como observan Jasper, Gloor y Millner, la hipersexualidad observada tras amigdalectomía bilateral sugiere la existencia de un desarreglo funcional del sistema hipotalamohipofisario que controla las funciones sexuales. Estos autores suponen que la amígdala inhibe la secreción de gonadotropinas actuando sobre mecanismos hipotalamo-pituitarios.

Se observará que estos desórdenes extraordinarios hacen surgir una interferencia compleja de fenómenos. Los déficit observados en el hombre tras ablación temporal bilateral son afortunadamente más limitados y menos espectaculares.

Los desórdenes emocionales constituyen uno de los otros elementos fundamentales que aparecen en la mayoría de los protocolos experimentales. No podemos resumir aquí todas las célebres discusiones sobre la *sham rage*. Manifestaciones del mismo tipo se observan tras la excitación o destrucción en los dos polos del sistema (región mesodiencefálica, núcleo amigdalino-hipocampo).

Importantes perturbaciones de la función mnémica pueden observarse cuando el sistema límbico es afectado en uno de sus polos por un proceso patológico. Las informaciones esenciales provienen aquí ciertamente de la patología humana. Se han descrito síndromes amnésicos de Korsakow en el hombre afectado por lesiones en los tubérculos mamilares [Gamper, Kleist. . .], la circunvolución del hipocampo [Grunthal, Glees y Griffith, Heglin, Scoville] o la circunvolución orbitaria. Habría que relacionar estos datos con los resultados obtenidos por W. Penfield por estimulación eléctrica de la cara externa del lóbulo temporal en el hombre (reminiscencias y reviviscencias que realizan verdaderas "alucinaciones de la memoria").

Tales son, muy toscamente esquematizados, los principales datos de la neurofisiología del "cerebro antiguo" o "paleoencéfalo". Ellos nos muestran una sorprendente concentración de desórdenes conjuntos tras la lesión experimental o patológica de regiones cerebrales circunscritas. Se sitúan tales datos en continuidad con trabajos e hipótesis desarrollados anteriormente por Kleist, Guiraud, Delay y numerosos autores. Se comprende que hayan podido servir de fundamento a concepciones localizacionistas de la vida psíquica.

B. *La corteza cerebral*, en el vasto movimiento de investigación de estos últimos veinte años, ha sufrido alternativamente eclipses y fases de recuperación de actualidad. Si la necesidad de profundizar el estudio del funcionamiento cerebral en términos de relaciones

corticosubcorticales ha sido más o menos reconocida por la mayoría de los neurofisiólogos, es a nivel del cerebro basal donde sobre todo se ha querido ver el punto de tangencia de la materia y el espíritu. Como veremos, hoy parece esbozarse una marcha en sentido inverso, y la corteza cerebral ha vuelto a integrarse poco a poco en los esquemas explicativos y las hipótesis teóricas. Tampoco aquí podemos hacer otra cosa que retener algunas indicaciones.

Los fenómenos de reminiscencia y de reviviscencia de situaciones antiguas, consecutivos a la estimulación eléctrica de la cara externa del lóbulo temporal en el hombre, han sido obtenidos por Penfield en el curso de intervenciones en sujetos con ataques comiciales. Estos sorprendentes resultados, discutidos por L. Kubie, han sido interpretados en términos de relaciones corticosubcorticales y han contribuido a la elaboración de la teoría "centroencefálica" de la vida psíquica, en la que el lóbulo temporal representa la zona cerebral de la memoria donde se "almacenaría" el material mnémico. [*"One of the functions of the temporal lobes is to provide a storehouse of potential recollections"* —Penfield, Jasper, 1954.] Se han consagrado numerosos estudios a las relaciones del centrencefalo con el córtex. Si la realidad anatómica de circuitos córtico-tálamo-corticales no ha sido demostrada, la mayoría de las experiencias tienden a probar la prevalencia de los mecanismos verticales sobre los mecanismos tangenciales intercorticales. Los trabajos de Sperry parecen, bajo este aspecto, demostrativos. La segregación de los territorios corticales por medios físicos (cuadrículado de secciones, *cris-cross striation*) entraña paradójicamente pocos trastornos en el animal. Los efectos de las desconexiones corticosubcorticales (*undercutting*, leucotomías) producen, en cambio, como se sabe, graves desórdenes del comportamiento. Las relaciones de la corteza y de la base están todavía a la orden del día en los estudios electrofisiológicos del condicionamiento [A. Fessard, H. Gostant] y en los trabajos recientes [A. Hugelin y M. Bonvalet] que describen a nivel del córtex sistemas que pueden controlar las formaciones reticulares profundas. Los estudios de la histoarquitectura del córtex, en fin, en las perspectivas de las teorías matemáticas y cibernéticas [Pitts, Mac Culloch, Sholl. . .] parecen restituir hoy al córtex el noble papel que le atribuyeron los autores antiguos. Consideraremos estos importantes datos en otro capítulo.

Un movimiento del mismo tipo aparece igualmente en los trabajos en curso que estudian, en el animal en "preparación crónica", los aspectos electrográficos de las respuestas del sistema nervioso en función de la significación de las señales aferentes. Estos estudios, en curso desde 1955, han nacido del encuentro de técnicas electrofisiológicas y de métodos de condicionamiento. Nos limitaremos a hacer algunas anotaciones sobre los resultados e hipótesis de M. Jouvét, que ha obtenido interesantes datos en el estudio de los fenómenos de atención y de "habitación" en el animal y en el hombre: Este autor, discípulo de H. Magoun, insistía en sus primeros esquemas [Coloquio de Marsella, 1955] en el papel primordial del sistema reticular activador en la dinámica de estos procesos. Reconsiderando el problema a la luz de nuevos resultados discutidos en su contexto psicológico, se ha visto llevado hoy a reintroducir el córtex en sus diagramas de interpretación y a atribuirle el papel principal. Ciertamente es imposible resumir en algunas líneas estos

trabajos de tan gran calidad. Anotaremos solamente algunos aspectos esquemáticos que nos parecen de un gran alcance.

1) La habituación puede definirse como “el proceso en el curso del cual ciertos estímulos sensoriales pierden su significación por el hecho mismo de su repetición, implicando primero una disminución y después la desaparición de la respuesta correspondiente”. Dodge y Thorpe han hecho de este proceso una de las formas elementales de condicionamiento. Así, en el animal sometido a “clics” auditivos monótonos se puede registrar, en el primer relevo acústico a nivel del núcleo coclear dorsal, potenciales evocados de amplitud progresivamente decreciente. La disminución de amplitud puede llegar hasta la desaparición completa. Si se desencadena un “clic” de altura diferente, no se bloquea esta nueva señal. Se traduce por un potencial evocado de gran amplitud. Si se aplica esta señal un número suficiente de veces, perderá su significación y será a su vez “habituada”. Parecen, pues, existir en el sistema nervioso mecanismos que controlan la distribución de señales en función de su significación. La acción de bloqueo de las señales que se han vuelto indiferentes se ejerce desde los primeros relevos de las vías sensitivas [Hagbarth y Kerr, Galambos, Jouvét].

2) El estudio electrofisiológico de la atención en el animal y en el hombre ha podido ser igualmente realizado por M. Jouvét. Estas interesantes experiencias objetivan, en el plano bioeléctrico, el carácter selectivo y las oposiciones figura-fondo del fenómeno psicológico de la atención (bloqueo de las señales indiferentes a nivel periférico, respuestas evocadas de alto voltaje para las señales significantes. . .). Algunos de estos estudios se han realizado en el hombre. Dejemos la palabra a Jouvét:

“En el curso de intervenciones neuroquirúrgicas sobre sujetos conscientes y no anesesiados es posible explorar, mediante un electrodo fino bipolar estereotáxicamente orientado, las radiaciones ópticas del lóbulo occipital (es decir, la etapa precortical de las vías visuales centrales). A este nivel se pueden registrar respuestas evocadas por destellos luminosos, tras haber realizado numerosos controles para eliminar todas las causas periféricas de variación de las respuestas (diámetro pupilar, movimientos de los párpados y de los glóbulos oculares). Cuando se pide al sujeto que cuente los destellos luminosos suplicándole que ‘ponga atención’, se observa que la amplitud de las respuestas es considerable y que todas las respuestas son iguales. En cambio, si se pide al sujeto que haga un cálculo mental un poco complicado, que reconozca olores, que cite nombres de ciudades, que reconozca diferentes ruidos o se aplica al sujeto una estimulación dolorosa de intensidad media (alfilerazo), se observa una disminución de amplitud de las respuestas visuales subcorticales, que puede llegar a veces hasta su desaparición casi total. . .”

Dejaremos lógicamente al autor el mérito y las responsabilidades de estos resultados. Aun cuando referentes a fenómenos psicológicos muy elementales, marcan una etapa nueva en el enfoque de las relaciones organismo-medio. Si tratáramos de representarnos la dinámica de los procesos nerviosos del organismo en situaciones más complejas, tendríamos que recurrir a las múltiples hipótesis y teorías surgidas de los estudios sobre el condicionamiento, el aprendizaje y la psicología experimental. De Pavlov a Masserman, de Hilgard y Marquis a Livanov, Smirnov y Russinof y cien experimentadores más, encontramos en esta serie de investigaciones una diversidad de conceptos y de formulación tal, que toda esquematización nos parece arbitraria. Estos importantísimos estudios tienen

como carácter común el estudiar el sistema nervioso en la relación organismo-medio. Apelan sea a una teoría única, sea a tentativas de síntesis que agrupan las enseñanzas de Pavlov, del psicoanálisis, del behaviorismo y de la teoría de la *Gestalt*. Un estudio completo debería igualmente englobar los interesantes resultados obtenidos en electroencefalografía clínica en el estudio del sueño y de los sueños [Dement y Kleitman, H. Fishgold y B. Schwartz] y en la investigación de las significaciones de las actividades EEG en psiquiatría [G.C. Lairy].

No es tarea nada simple deducir de todos estos datos un esquema de conjunto del funcionamiento cerebral que responda a la vez a las verdades de la experimentación y a nuestra exigencia de claridad y de formulación necesarias para una amplia confrontación. En este género de empresas, como dice Grey Walter, hay que "resignarse a la complejidad". Todo esquema que pretenda condensar en una conceptualización simple la neurofisiología actual respondería, de hecho, a una necesidad de coherencia que desbordaría los datos experimentales todavía contradictorios y fragmentarios. Por el momento, pues, no podremos recurrir a ninguna de las interpretaciones conocidas y a las que tendremos que pasar revista en seguida desde un punto de vista crítico. Los datos "brutos" de la experimentación son, por lo demás, de una gran riqueza y nos parecen susceptibles de renovar enteramente los esquemas clásicos del funcionamiento cerebral. Podemos sin duda esbozar las grandes líneas del edificio que los neurofisiólogos están en vías de construir.

a) Las estructuras subcorticales y sus anexos rinencefálicos son considerados por la mayoría de los autores como un elemento esencial del sistema.

Existen en la base del cerebro estructuras anatomofuncionales de acción *energética* que controlan los procesos *dinámicos* y la homeostasis del organismo. Estas formaciones inducen fenómenos de activación o de inhibición a nivel de las otras estructuras del neuroeje. Su acción puede ser difusa global o, al contrario, localizada selectiva, ejerciéndose sobre territorios circunscritos. Estas estructuras controlan la vigilancia del organismo, es decir, su nivel general de actividad y de reactividad y, en este marco, la alternancia de las fases del ciclo vigilia-sueño. Se integran en un vasto sistema que engloba el tallo cerebral y el lóbulo límbico, verdadera unidad funcional que parece estar implicada en la mayoría de los procesos genéricos que aseguran, en la serie animal, la vida del organismo, los grandes metabolismos, una adaptación elemental al medio y la reproducción de la especie. Este sistema parece, en efecto, directamente implicado en fenómenos tan diversos como: el mantenimiento de los automatismos y las regulaciones de las funciones cardiorrespiratorias (funciones vitales primordiales), los procesos instintivos y las manifestaciones emocionales, el ciclo vigilia-sueño, los fenómenos mnémicos y la temporalidad.

b) El córtex se presenta, bajo formas diversas, como un conjunto de analizadores, un "agente de diferenciación", sustrato de las grandes localizaciones de las funciones instrumentales y de los centros del lenguaje.

c) Las interrelaciones corticosubcorticales han sido objeto de las más diversas hipótesis. En conjunto, los estudios neurofisiológicos de estos últimos años situaban el córtex bajo la dependencia estrecha de estructuras subcorticales. La corteza cerebral ha sido concebida como un agente de diferenciación de las informaciones y un agente de ejecución subordinado en su actividad al control del "cerebro antiguo" o "paleo-encéfalo".

d) En fin, una nueva noción aparece desde hace algunos años y es la de un control de la distribución de las informaciones en el neuroeje en función de su significación.

Tales son los datos que nos parecen emerger de manera sobresaliente en el estudio de la neurofisiología de estos últimos veinte años. Estos resultados siguen siendo fluidos y móviles. Algunos de entre ellos, considerados indiscutibles hace cinco años, han sido nuevamente puestos en duda y más o menos rechazados por sus autores. Si hemos conocido períodos de dogmatismo que atribuían alternativamente la totalidad de las funciones neuropsíquicas primero al córtex y luego a las estructuras subcorticales, parece que desde hace unos tres o cuatro años se delinea un período más matizado. Sin duda el estudio histórico de la evolución de las ideas y la discusión crítica de los métodos utilizados nos aportarán una visión más exacta de la aportación de las ciencias que tienen por objeto el estudio del cerebro.

2] *Las grandes etapas de la fisiología cerebral*

La evolución de las concepciones de la anatomía y del funcionamiento del encéfalo ha pasado así, desde fines del siglo pasado, por varias grandes etapas. Estas concepciones, en cada uno de sus estadios, han estado profundamente marcadas, no sólo por el análisis de los hechos clínicos y el estudio de las correlaciones entre el síntoma y la lesión, sino también por las concepciones psicológicas de la época.

El *descubrimiento de las primeras localizaciones cerebrales*, es decir, las de la motricidad, de los centros del lenguaje y de las diferentes zonas de recepción sensitiva o sensorial, abre, con Broca, Charcot y Wernicke, la era de los “constructores de esquemas”, concibiéndose el encéfalo como un mosaico de centros en relación con el medio a través de vías de transmisión y de ejecución. Los teóricos de la afasia, por ejemplo, recortan en la superficie del córtex tantos centros de imágenes como variedades clínicas de desórdenes puedan encontrarse, y construyen de acuerdo con estos sus esquemas explicativos. Recordemos, por ejemplo, la campana de Charcot, el polígono de Grasset, los esquemas de Kussmául y de Lichtheim, que se encuentran aún en los manuales de neurología. Estas concepciones se sitúan evidentemente en continuidad con la psicología asociacionista. El sistema nervioso es presentado como la yuxtaposición de centros asociados unos con otros, siendo las vías de conducción los lugares de paso para los mensajes provenientes de la periferia y para las órdenes emanadas de los centros. Poco a poco se describen tantos centros como fenómenos psíquicos considerados como elementales. Estas concepciones han servido de cañamazo teórico al método anatomoclínico en su estudio de las funciones instrumentales. Aplicadas a las funciones psíquicas, han conducido a desarrollos mecanicistas de los que las obras de Wernicke y de De Clérambault constituyen sendos ejemplos.

Una segunda etapa fue introducida por *los trabajos contemporáneos sobre las estructuras subcorticales*. Esta etapa está escandida por la serie de trabajos que —de Bremer a Moruzzi, Magoun y Penfield, Jasper—, han individualizado en el tallo cerebral y sus anexos rinencefálicos sistemas que ejercen actividades difusas sobre el encéfalo. Esta etapa, inaugurada en 1935 por las célebres experiencias de Bremer (transecciones escalonadas del tronco cerebral, preparaciones “cerebro aislado” y “encéfalo aislado”) se ha

señalado por los innumerables trabajos neurofisiológicos en búsqueda de la clave del funcionamiento cerebral en las estructuras subcorticales.⁴ Es la era de los diferentes sistemas reticulares considerados como los sustratos de la conciencia-vigilancia y a nivel de los cuales Penfield y Jasper sitúan, en 1954, el famoso "nivel más alto" ("highest level") de Jackson, en su concepción de un sistema centrencefálico.

El sistema nervioso es aquí concebido como una agrupación de sistemas anatómo-funcionales, y la unidad de los sistemas se funda más en las propiedades funcionales que en la homogeneidad anatómica o histológica de las estructuras consideradas. Se pueden distinguir dos grandes tipos de sistemas en el sistema nervioso central: los sistemas de vías específicas, sensitivas, sensoriales y motrices, y los sistemas no específicos, puestos en actividad por colaterales de todas las aferencias y que ejercen acciones dinámicas globales, difusas, no específicas.

La importancia atribuida al centrencefalo reposa sobre varios argumentos.

Es la sola estructura, cuya lesión experimental o patológica provoca una pérdida de conciencia inmediata. La multiplicidad de sus conexiones con la casi totalidad de las otras estructuras encefálicas y su topografía axial hacen de ella la encrucijada de intercorrelaciones, una especie de disco giratorio de distribución de los influjos aferentes y eferentes que podría responder, en cierta medida, a la definición propuesta por Sherrington de un centro superior de integración.

Estas concepciones no han dejado de suscitar resistencias. Debemos considerar ahora algunas de las objeciones que efectivamente han levantado.

A. Las contradicciones de las tesis localizacionistas sobre la "conciencia-vigilancia". Las concepciones que tienden a localizar los procesos psíquicos más elaborados en las estructuras del tallo cerebral llevan la huella del contexto clínico y experimental de que han surgido. En la obra de Penfield y Jasper encontramos las bases clínicas de la teoría en el estudio de la epilepsia y de la patología neuroquirúrgica con utilización de una nueva técnica: la electroencefalografía. Los hechos experimentales se reducen casi exclusivamente a la exploración del cerebro animal o humano por medio de técnicas electrofisiológicas. Múltiples contradicciones amenazan con dar al traste con las concepciones localizacionistas de la vida psíquica que, durante una decena de años, han sido el *Leitmotiv* de la mayoría de los congresos o coloquios en que se han reunido neurólogos y electroencefalografistas.

Estas concepciones surgidas de experiencias realizadas sobre preparaciones agudas pueden esclarecernos algo sobre el orden psíquico y la conexión de los sistemas cerebrales, pero nos parecen incapaces de proporcionarnos las bases de una neurobiología de las funciones. Los circuitos neuronales de los que las técnicas electrofisiológicas establecen la cartografía representan las configuraciones posibles de las conexiones de las estructuras entre sí, pero no pueden instruirnos sobre las configuraciones reales que responden al desarrollo de la acción.

4. *Brain mechanisms and consciousness*, Blackwell Sc. P., Oxford, 1954. *The EEG Journal* (*EEG Clin. Neurophysiol.*, Montreal), colección 1946-60. W. Penfield, H. Jasper, *Epilepsy and the functional anatomy of the human brain*, Little Brown, Boston, 1954.

Estas teorías realizan *una asimilación implícita pero evidente, entre procesos tan diferentes como son la actividad eléctrica del cerebro y el psiquismo*, concebidos como fenómenos que, *a priori*, tienen que mantener entre sí las más estrechas relaciones. Esta especie de *shunt* (derivación) del psiquismo provocado por el EEG ha dado origen a innumerables confusiones. Así, la importancia del sistema reticular de Magoun, o de los núcleos talámicos intralaminares en la regulación de la electrogénesis, no implica necesariamente la intervención primordial de estos sistemas en los procesos psíquicos más elaborados, aun cuando se demuestre que las “perturbaciones de la conciencia” se acompañan de modificaciones del EEG. La conjunción de la electroencefalografía y de la neurofisiología puede conducir así a extrapolaciones psicológicas más que discutibles, en el momento en que valora los datos empíricos desinsertándolos de su contexto estructural.

En otra esfera de cosas, observemos que la importancia dominante atribuida a los sistemas *no específicos* en las funciones psíquicas se sitúa en una dirección que marcha a contracorriente de las concepciones psiquiátricas y filosóficas contemporáneas. *Las nociones de “acción nerviosa difusa” y “no específica” son en verdad difícilmente explotables en un estudio psicobiológico de las significaciones*. No especificidad y significación son conceptos antinómicos. Una acción nerviosa difusa, no específica, estereotipada, puede ciertamente contribuir a la aprehensión de una significación; por ejemplo, manteniendo al organismo vígil o en estado de alerta, pero no puede servir de sustrato a la diferenciación del signifiante y de lo no signifiante que implica la distinción de la figura y el fondo, en resumen, un proceso selectivo de oposición.

Por otra parte, *la noción de convergencia a nivel reticular de todas las aferencias*, si corresponde bien a la definición de integración por procesos de sumación y totalización espaciotemporal, no puede satisfacernos en el plano psicobiológico en la medida en que una de sus consecuencias inevitables es una disolución y una *desdiferenciación de la información*. Esta convergencia puede, en cambio, dar cuenta de un estado dinámico global.

Estas diferentes objeciones no parecen haber sido consideradas por los neurofisiólogos durante las primeras fases de sus investigaciones sobre el sistema del tallo cerebral. Entre 1949 y 1957, en efecto, innumerables artículos, comunicaciones y coloquios han atribuido a la formación reticular activadora una “influencia hegemónica” sobre el funcionamiento del sistema nervioso y del comportamiento.

Esta posición dogmática tenía que conducir inevitablemente a una crisis, de la que hace tres o cuatro años comenzamos a ver las premisas con la aparición de “contrasistemas reticulados”, destinados a frenar, subordinar o someter esta formación ídolo que, después de haber sido el sustrato de todo, ve progresivamente limitarse sus funciones, hasta el punto de que cabe preguntarse si, dentro de diez años, no volverá a tomar su viejo y apacible papel conjuntivo de tejido nervioso de sostén.

De manera general, esta evolución se traduce por la reintroducción del córtex cerebral en los esquemas explicativos que se nos proponen. Varios tipos de trabajos experimentales parecen haber dado origen a esta evolución: *a)* El estudio neurofisiológico de la reflexología pavloviana sobre animales en “preparación crónica”. Esta investigación ha puesto en evidencia acciones dinámicas *selectivas* localizadas, inducidas sobre los territorios corticales a partir de los sistemas reticulares. La noción de acción difusa, no específica, se

encuentra así matizada y reconsiderada. b) La puesta en evidencia de un control de las señales en las vías aferentes periféricas en el curso de la habituación y de la atención. c) La existencia de una correlación entre la significación de las señales y la morfología de las respuestas eléctricas evocadas en el neuroeje.

Estas nuevas investigaciones permanecen aún en el estado de la descripción empírica de los fenómenos; pero es evidente que los datos que nos aportan son compatibles con las exigencias lógicas a las que deben responder los esquemas operacionales de la relación organismo-medio. Así, si se considera la constitución del campo perceptivo en el hombre, toda modificación del mundo físico implica toma de formas por el organismo, es decir, el establecimiento de nuevos esquemas relacionales del sujeto frente a otro y frente al objeto, correspondiente a la nueva situación.

Como lo sugerimos ya antes,⁵ pueden concebirse dos etapas psicobiológicas en el reajuste del organismo, cuando el medio se encuentra modificado por la aplicación de una nueva señal.

1) Un estadio de *activación* del organismo con *preselección* de las señales. La señal provoca una activación no específica por intermedio de colaterales sensitivosensoriales destinadas al sistema reticular de Moruzzi y Magoun. El organismo reacciona de manera selectiva a las informaciones dotadas de significación biológica o histórica. Las señales que se han vuelto no significantes son bloqueadas a nivel de los relevos periféricos. El tallo cerebral parece tener un papel "preselector" que jerarquiza las informaciones en función de su sentido y controla su distribución en el neuroeje. Da al campo perceptivo su "preforma" de organización que implica ya una figura y un fondo. Hay ahí un proceso de selección primaria que precede a la acción reflexiva, ampliamente automatizada e indispensable a la preparación de la acción. Como observa Grey Walter, toda creatura viviente está constantemente bombardeada por señales de toda índole y "es necesario que las señales significantes se destaquen de las informaciones que constituyen el ruido de fondo de la vida".

2) Un estado de *reajuste del organismo* con establecimiento de esquemas relacionales nuevos. La modificación del mundo exterior y los imperativos de la nueva situación implican una toma de forma del organismo con establecimiento de nuevos esquemas de relación. Habrá ahí asimilación del objeto a esquemas anteriores de conducta y acomodación del organismo a la nueva situación. El establecimiento de estas relaciones implica la constitución del orden de lo presente en función de la historia del organismo y de la planificación de la acción. En esta perspectiva el objeto percibido no es ya un reflejo pasivo, sino una significación. Es la significación del objeto la que va a condicionar la energética y la dinámica de la acción en organizaciones figura-fondo sucesivas. Los sistemas reticulares constituyen aquí aparatos efectores, la vía final común de procesos dinámicos que implican la participación de la totalidad del encéfalo. Indudablemente, podemos ahora esbozar una nueva situación de las formaciones reticulares en las organizaciones neuronales que corresponden a estos dos estadios que, de hecho, se confunden en la unidad de los procesos de adaptación del organismo.

Durante el estadio de activación-preselección, que es contemporáneo de la "reacción

5. C. Blanc, "Neurobiologie et psychiatrie", en *Evolution Psychiatrique*, 1957, 4, pp. 625-652.

de orientación”, los sistemas reticulares deben constituir la “figura” en configuraciones neuronales corticosubcorticales. La preforma de la organización de la experiencia sensible que responde ya a una presentación de significaciones necesita de la participación del córtex, aunque no sea más que a través de los procesos de condicionamiento y de rememoración que intervienen en la preselección de las señales.

Durante el reajuste que señala el segundo estadio, es el córtex el que constituye la figura en organizaciones que hacen intervenir los sistemas reticulares como aparatos dinámicos, homeostáticos, que controlan el aspecto instrumental de las realizaciones.

Este esbozo tan tosco de las actividades neurofisiológicas, contemporáneas de la constitución del campo de la experiencia sensible y de la acción, conduce a una reformulación de las propiedades atribuidas a las formaciones reticulares por los fisiólogos. Así, en las nuevas tomas de forma del organismo, por elemental que pueda ser la nueva situación, se implican procesos psíquicos complejos, por ejemplo la memoria en la reactivación de las experiencias pasadas del mismo orden, la emoción en la medida en que ha habido experiencias que han originado gratificaciones o frustraciones e igualmente las operaciones “intelectuales” de conceptualización. El reajuste del organismo sujeto debe igualmente responder a las normas de conducta y a los sistemas de valor de la persona. En estas condiciones puede uno quedarse perplejo ante los argumentos de las teorías localizacionistas. Parece imposible e ilógico querer puntualizar toda esta dialéctica operacional de la acción en una estructura tan circunscrita como es el diencefalo, aun ampliado hasta incluir sus anexos bulbares y rinencefálicos. La intervención del córtex y la participación del encéfalo en la totalidad de sus funciones parecen necesarias en los procesos que dan al objeto su valor y a la acción su sentido. Los sistemas energéticos y homeostáticos de la base del cerebro desempeñan un papel muy importante, pero que está ampliamente subordinado al córtex, si se quiere en definitiva admitir que la dinámica de una operación depende de la significación de la situación para el sujeto y que el orden del campo de la percepción implica una historiogénesis y una planificación.

B. Las actividades del rinencéfalo y la neurobiología del instinto. Fuera de su papel energético y homeostático, ¿poseen las estructuras basilares del tallo cerebral y del rinencéfalo funciones propias? Esta cuestión suscita, una vez más, el problema del psiquismo subcortical.

Los datos de la experimentación neurofisiológica y de la clínica humana nos proporcionan un material heterogéneo, extremadamente complejo e irreductible a interpretaciones unívocas. Por ejemplo, en lo que se refiere al papel de los núcleos amigdalinos y del rinencéfalo en la oralidad, los datos que nos aporta la neurofisiología merecen diferenciarse. La crisis masticadora observada tras la estimulación del rinencéfalo tiene todos los caracteres de un automatismo incoercible, ligado a la descarga o a la liberación de una estructura anatómica. Por el contrario, el síndrome de oralidad compulsiva de Schreiner y Kling tiene todos los caracteres de una relación objetal. Igualmente los automatismos psicomotores de la clínica humana comportan actividades reflejas y patrones de comportamiento automatizados (actividades de desvestirse. . .). Los desórdenes mnémicos evocados por estimulación del córtex temporal pueden también revestir todos los tipos de reminiscencia y de reviviscencia. El análisis de los automatismos y de los trastornos

mnémicos nos muestra que la estimulación local no activa una estructura anatómica electiva, sino patrones de configuraciones neuronales distribuidos en el conjunto del sistema nervioso y que responden a esquemas que tienen una historicidad. A propósito de la memoria, Mackay, criticando a Penfield, muestra sin dificultades que ella implica la actividad de estructuras cerebrales extratemporales. Los desórdenes de las actividades instintivas y de la oralidad constituyen uno de los aspectos más atrayentes de la patología experimental del rinencéfalo. Schreiner y Kling, tras ablación bilateral de los núcleos amigdalinos y de las estructuras vecinas, observan en el gato y en el mono estados de hipersexualidad incoercible, con desviaciones, comportamiento homosexual y tentativas compulsivas de realización. J. Green observa igualmente estados de hipersexualidad teratológica consecutivos a la estimulación amigdalina localizada.

¿Debemos, en estas condiciones, vincular el comportamiento instintivo a una estructura anatómica circunscrita del rinencéfalo o del hipotálamo? Tropezamos, a propósito del instinto y del rinencéfalo, con problemas ya suscitados a propósito de la conciencia y de la sustancia reticular. Tampoco aquí existe relación lineal entre las estructuras anatómicas y las funciones. Así, las experiencias de J. Green deben darnos mucho que reflexionar. En los resultados de este autor es la inadecuación del comportamiento al objeto lo que constituye el elemento más importante. Los animales, puestos en presencia de un oso de peluche que se introduce en la jaula, desencadenan todos los patrones de comportamiento de la cópula. Estas experiencias, que han sido filmadas (y que se han presentado recientemente en La Salpêtrière), pueden emparentarse por ciertos caracteres con los estudios neurobiológicos de Lorenz. El desencadenamiento de los esquemas motores del comportamiento parece, en efecto, inducido por la presencia de una configuración de señales, de *gestalt perceptions* que corresponden de manera bastante abstracta y temática a los caracteres del objeto esperado. Los estudios etológicos de Lorenz y Tinbergen en el animal recién nacido han intentado precisar los papeles respectivos de la actividad endógena de las estructuras biológicas y de las configuraciones perceptivas del mundo exterior en el comportamiento instintivo. El fenómeno de la *Prägung* (*imprinting* o troquelado) objetiva la importancia de estas configuraciones perceptivas en la construcción de la función. Las exigencias del instinto en el animal recién nacido son definidas, mas permanecen muy abstractas y temáticas. La joven oca, al salir del cascarón, espera biológicamente algo que no está determinado sino abstractamente: un ser de una cierta talla, con movimientos articulados y que emite ciertos sonidos. Es el ser real que se encuentra allí el que termina la diferenciación, la cual entonces se vuelve irreversible. No haremos aquí más que recordar esas sorprendentes experiencias de la oca y la chova de Lorenz fijadas al hombre y no a un congénere o también el caso de ese pavo que no podía ser inspirado sexualmente más que por una tortuga.

No podemos insistir, en el marco de este trabajo, en la complejidad de los problemas suscitados por estas experiencias. No obstante dos nociones esenciales parecen estar establecidas. El comportamiento instintivo no podría ser obra de una estructura anatómica circunscrita del sistema límbico o del centrencéfalo. El papel de una tal estructura debe ser dominante en lo que Craig y Tinbergen llaman la fase consumatoria del instinto, mientras que las funciones discriminatorias del conjunto del córtex pasan ciertamente a primer plano en la fase apetitiva del comportamiento, es decir, durante la fase que

precede a la realización. Por otra parte, las experiencias de Lorenz sobre el fenómeno del troquelado nos muestran que la función no podría explicarse exclusivamente por la actividad endógena de las estructuras anatómicas. Las funciones representan un tomar forma en el que intervienen a la vez la actividad innata de las estructuras biológicas y las configuraciones de señales del mundo exterior (las *gestalt perceptions* o los esquemas). El fenómeno del troquelado ilustra, a propósito del instinto, esta tesis que es probablemente válida para todas las funciones.

El ejemplo del instinto nos muestra claramente la complejidad estructural de las funciones que se han querido localizar en las regiones subcorticales. Si a diferentes estructuras corresponden ciertamente actividades endógenas especializadas, estas actividades asumen la significación humana que les conocemos en configuraciones globales que dependen a la vez del mundo objetal y de la dinámica de la masa cerebral que resume la historia del organismo. En el instinto, por ejemplo, las señales del mundo exterior, las *gestalt perceptions*, ejercen una acción estructurante sobre la actividad innata de los sistemas anatómicos; controlan la individuación de la función, como lo prueban los estudios de Lorenz sobre el troquelado. Los procesos que pudiéramos localizar son componentes, aspectos parciales de las funciones globales que no podrían describirse en los términos de la psicología general. Son patrones endógenos de actividad los que constituyen algo así como preformas de organización de las funciones. Estas actividades adquieren su sentido en configuraciones que dependen del mundo objetal actual y de la historio-génesis del organismo actuante.

A propósito de la neurobiología del instinto y de los estudios de Lorenz haremos todavía dos observaciones: la experimentación animal nos permite un enfoque extremadamente tosco de los comportamientos y del psiquismo humanos. A propósito del instinto, debemos resistir a la tentación de asimilar el rinencéfalo del gato al rinencéfalo humano. A la escala humana, el desarrollo extraordinario de los esquemas conceptuales y de los procesos simbólicos introduce una subversión general de la organización económica, de los valores y de la expresión de fenómenos biológicos genéricos como el instinto. En el hombre el instinto va a expresarse a través de sobredeterminaciones simbólicas, en un marco social y cultural dado. El acceso neurobiológico a estos problemas es, obviamente, imposible a escala humana. Sin embargo, a propósito del troquelado, es indispensable insistir en el interés primordial de los estudios psicoanalíticos sobre los primeros estadios del desarrollo, sobre la génesis de las relaciones objetales en el estadio prelingüístico, la estructuración del Yo y las frustraciones precoces. Encontramos en estos estudios un interesante esfuerzo que intenta objetivar, a escala humana, el valor estructurante de la experiencia en la organización de las funciones.

C. Los conjuntos transanatómicos. Neurocibernética y concepciones logicomatemáticas del funcionamiento cerebral. En una dirección de investigaciones que se distingue netamente de los estudios precedentes por sus métodos y sus modos de pensamiento, hemos de considerar ahora el esbozo de varias concepciones contemporáneas que parecen preparar la fase venidera de la investigación neurobiológica: la era de los *conjuntos neuronales transanatómicos*. Se trata de agrupaciones de neuronas cuyas configuraciones desbordan a la vez las estructuras morfológicas y los sistemas anatomofuncionales tales como el cen-

trencéfalo o el lóbulo límbico. El estudio de estas configuraciones dinámicas transespacio-temporales ha permitido abordar la biofísica de la vida mental en términos de historicidad, de determinismo y de libertad. Casi creeríamos estar soñando. Pero, como nos dice F. Gonseth, uno de los teóricos de este movimiento, el cuento y el sueño no son a veces más que el preámbulo de lo razonable.

Varias observaciones preventivas nos ayudarán a esclarecer los orígenes y el campo de estas sorprendentes concepciones:

1) Esta corriente de pensamiento no ha surgido de la fisiología experimental, sino de la aplicación de la *estadística matemática* y de la *teoría de las probabilidades* a la biología y al estudio de las interconexiones de las neuronas cerebrales. Lo esencial de todo ello se encuentra expuesto en la obra de D.A. Sholl sobre la organización del córtex cerebral. Este encuentro inesperado de la histología y de la matemática abre horizontes fecundos sobre la problemática que nos ocupa hoy aquí. Una parte de estas apreciaciones conserva, para nosotros los médicos, un carácter de relativa impenetrabilidad.

2) Estas concepciones se construyen actualmente en estrecha vinculación con la cibernética que, sobre bases logicomatemáticas y biológicas, reproduce modelos electrónicos capaces de comportamientos elementales que presentan identidades con las actividades de los organismos vivos. Los datos matemáticos y cibernéticos adquiridos han podido aportar las soluciones teóricas posibles a los fenómenos observados en el estudio neurofisiológico del condicionamiento. El concepto de red estocástica, aplicado en este dominio por Fessard y Gastaut, parece particularmente fructífero.

3) Otra observación que merece retener nuestra atención es el estudio mismo de este procedimiento metodológico que, por intermedio de la lógica y de la matemática, parece realizar la unión inasible entre lo biológico, lo fisicoquímico y la lógica. Tenemos, en efecto, la impresión de encontrar aquí en presencia de un eslabón esencial de esta articulación psicofísica, sin saber cómo se ha hecho posible ese encuentro sobre un plano que escapa en parte tanto al neurofisiólogo como al psiquiatra. Este nivel de encuentro es, también aquí, el plano epistemológico que nos permite captar un punto de sutura del círculo de la filiación de las ciencias en el nivel de la convergencia de los principios que regulan la esfera biofísica y los esquemas logicomatemáticos de la actividad del sujeto.

No podemos dar aquí más que una visión limitada y elemental de estos trabajos logicomatemáticos aplicados al estudio del funcionamiento cerebral.

a) Los teóricos que han promovido este movimiento estaban inicialmente preocupados por los problemas de matemática pura y, como dijimos, ha sido al aplicar a la histología, y particularmente al problema de los patrones de conexión de las neuronas, la estadística y la teoría de las probabilidades cuando se han formulado las primeras hipótesis neuromatemáticas sobre el comportamiento. No haremos más que recordar los estudios de Rosenblueth, Wiener, Bigelow [1943] [*Behavior, purpose and teleology*] y de Pitts y Mac Culloch [1943-1947], verdaderos manifiestos que pedían considerar el sistema nervioso como una "máquina lógica por excelencia". Ulteriormente el tratamiento matemático de la organización del córtex ha sido profundizado por Bartlett [1955], Blanc, Lapiere y Fortet [1953] y D.A. Scholl. Estos trabajos, para nosotros de una lectura difícil, introducen la noción de *procesos estocásticos* en neurobiología y concluyen de ahí la

posibilidad de una formulación puramente matemática de los problemas relativos a la elección de un comportamiento en una situación dada. Según Sholl, las teorías desarrolladas por Von Neumann y Morgenstein [1947], y utilizadas inicialmente en los problemas de orden económico, permitirían formular el problema de la elección y la decisión sobre bases enteramente objetivas y matemáticas. Esta serie de estudios busca igualmente las claves de la organización cortical en posibles analogías con ciertas máquinas electrónicas, en particular las computadoras digitales.

b) Estas concepciones deben evidentemente someterse a la prueba de su "aplicabilidad" a los protocolos experimentales y no deben pasarse por alto los peligros de un neopositivismo lógico en el estudio de los procesos psicofísicos. Esta prueba podría tener teóricamente por materia los resultados obtenidos en el estudio electrofisiológico del condicionamiento realizado en animales en preparación crónica. Una tentativa de este orden ha sido realizada recientemente por Fessard y Gastaut y ha conducido a hipótesis interesantes. Pero las situaciones en las experiencias de condicionamiento siguen siendo muy elementales y no permiten extrapolaciones antropológicas.

c) Entre las concepciones que afirman la intervención en el comportamiento de conjuntos transanatómicos podemos retener, además de la clásica teoría de Hebb que tiene en cuenta "agrupaciones de células" y "secuencias fásicas", la noción de foco dominante surgida del estudio electrofisiológico del condicionamiento. El estudio eléctrico del condicionamiento, en efecto, ha demostrado la realidad de conjuntos dinámicos que engloban las áreas absoluta y condicional y el sistema talámico difuso, y que conducen a la constitución de focos dominantes con migración de potenciales evocados condicionales hacia el área cortical absoluta.

d) Diremos ahora unas palabras sobre los problemas suscitados por los robots electrónicos contruidos por la cibernética y que, desde la "tortuga dócil" a la *Machina speculatrix* de Walter, son capaces de comportamientos desde hace mucho tiempo considerados como privilegio de los seres vivientes únicamente. Yo consideraría *a priori* que la intencionalidad de estos comportamientos está inscrita en el "plan de cableado" elaborado por el constructor y les ahorraré la discusión sobre las analogías y diferencias entre el hombre y los modelos electrónicos que su intelecto le permite construir. El verdadero interés de la cuestión está sin duda en otra parte. Reside en el encaje y la composición de los diferentes procesos que permiten asegurar la adaptación a una situación, sea que uno se refiera a los "siete escalones que conducen del azar a la significación para Grey Walter, o a los principios de la muñeca rusa y del robot lambda de F. Gonseth". De los esquemas teóricos y los planes cablegráficos presentados por los cibernéticos se desprenden con claridad varios elementos.⁶

El autómata debe comportar sistemas que reproduzcan las funciones instrumentales de recepción y de ejecución del tipo robot alpha de Gonseth.

Los procesos de abstracción-conceptualización, la aprehensión de los "universales", son confiados a un segundo sistema depositario de la significación de las conductas del primero (robot alpha = persona lambda en F. Gonseth).

6. F. Gonseth, "L'organisation des robots sensori-moteurs et l'intuition géométrique", *L'organisation des fonctions psychiques, Bibliothèque scientifique, 22a serie Dialécticas*, pp. 51-59, Editions du Griffon, Neufchâtel, 1951.

Para una operación más compleja, este segundo sistema debe subordinarse al control de un tercero, etc. Es el principio de la muñeca rusa, por alusión a esas figuritas pintadas que se abren y descubren a su vez otra figurita, que a su vez se abre, y así sucesivamente.

Los dispositivos deben asegurar, además, la perseverancia de las informaciones, es decir, la memoria del mecanismo.

Añadamos finalmente que estos sistemas comportan controles por retroacción negativa y que el conjunto está alimentado por una fuente energética.

Si podemos ver en estos modelos analogías aproximativas con nuestras distinciones de las funciones en procesos instrumentales, psíquicos y energéticos, o incluso comprobar la identidad del principio de la muñeca rusa con ciertas concepciones sobre la génesis de la inteligencia y de la lógica (por ejemplo, la de Piaget), estos maravillosos autómatas nos aportan de hecho un sólo dato verdaderamente sólido: *deben sus propiedades a su estructura y a sus modos de conexiones*, y su comportamiento está predeterminado en su plan de cableado. A la escala de los conjuntos neuronales y del comportamiento humano, el problema de las predeterminaciones del comportamiento se sitúa sobre otro plano, el de la historicidad y la planificación. El estudio de los modelos cibernéticos permanece estéril en este nivel de realidad. El verdadero problema es el de las organizaciones que pueden constituirse en aparatos biológicos dados en diversos planos de maduración, en contacto con un cierto medio y teniendo en cuenta la estructura de las operaciones psíquicas posibles en el estadio evolutivo alcanzado.

e) Es, en efecto, en el *orden arquitectónico de las neuronas del encéfalo* y en sus *patrones de conexión* donde los especialistas en histología cerebral, como Sholl, buscan, auxiliándose con conceptos estadísticos, claves que puedan dar acceso a los principios, indudablemente desconocidos, que rigen los "planes de cableado", soportes de las variedades casi infinitas de combinaciones que implican el comportamiento y la vida psíquica. Estos estudios están todavía en sus comienzos y la cuantificación estadística de la "conectividad" neuronal o el concepto de "campo dendrítico" de la neurona nos proporcionan los datos numéricos que dan una idea de la complejidad de las cosas. Así, los estudios de Sholl muestran que la llegada al córtex de un influjo circulante por una sola fibra visual va a incluir aproximadamente 5 000 neuronas. La multiplicidad de las conexiones teóricamente necesarias para dar cuenta de las innumerables variedades de arreglos neuronales ha conducido a valorar especialmente ciertos tipos de neuronas o ciertas agrupaciones neuronales. Lashley ha sido el primero en hacer resaltar la importancia de las neuronas de axones cortos en los procesos neuropsíquicos más elaborados. Más recientemente, los trabajos de Burns, Eccles y Fessard han insistido en el papel de las redes reticulares del córtex o de las estructuras subcorticales cuya articulación histológica aparece como la única solución a los problemas hodológicos planteados. Estos sistemas polisinápticos que implican un gran número de nudos de convergencia y de bifurcación son capaces, según Fessard, de comportarse a la vez como transmisores, integradores y conservadores de actividades circulantes.

La disposición estructural de las neuronas y su conectividad deben ser igualmente evocadas a propósito del aprendizaje y de la memoria y de las propiedades *plásticas* del sistema nervioso. La formación de troquelados, de engramas o huellas, es decir, la perseveración y acumulación y la reactivación de las informaciones es, en efecto, un proceso

fuera del cual ninguna operación es posible. Los datos de que disponemos son de una gran pobreza, y si han sido propuestas diferentes hipótesis para explicar las remanencias nerviosas, unas histológicas [Lorente de No], otras biotemáticas [Rashevsky, Shimbel], la noción de rotación de los influjos en sistemas histoanatómicos cerrados, utilizada por la mayoría de los autores, no parece enteramente satisfactoria. Se ha evocado también, para explicar la memoria, modificaciones de la estructura molecular de ciertos constituyentes protídicos, siendo las moléculas de los prótidos, por excelencia, edificios plásticos capaces de una gran multiplicidad de estados metastables. Pero no es posible tampoco aquí colmar un enorme hiato.⁷

Tales son algunos de los innumerables y difíciles problemas suscitados por este encuentro de los conceptos logicomatemáticos y de la neurobiología. Hoy en día no puede predecirse cuales serán sus desarrollos. Esta dimensión de la investigación reposa sobre la relación de identidad que une los esquemas lógicos del psiquismo y los principios y leyes que rigen el mundo físico. Es bastante sorprendente que los cibernetas no hayan experimentado gran asombro ante este extraño isomorfismo, siendo así que, como advertía A. Einstein al final de su vida, "la cosa más incomprensible del universo es que el universo sea comprensible". No creemos que una neurobiología de las conductas pueda un día reposar únicamente sobre esta conformidad estructural entre nuestro instrumento de conocimiento, el psiquismo, y el fundamento biológico del que parece surgido este instrumento, el sistema nervioso. Los procesos cognitivos no pueden disociarse de la vida afectivoinstintiva que representa el elemento dinámico sobre el que se constituye históricamente la vida psíquica. Las teorías logicomatemáticas aplicadas a los procesos físicos del cerebro pueden reformular la neurofisiología en términos de materia, energía, entropía y espaciotiempo. Es verosímil que algún día nos aporten los límites de nuestras posibilidades y nuestras elecciones. No podríamos recusar tales adquisiciones, aun cuando implicaran una completa "despoetización" de la naturaleza humana. Pero, por su propia naturaleza, estas teorías parecen incapaces de captar las instancias que operan en el campo predeterminado de nuestro ser físico, que hacen que podamos tomar conciencia de nuestras determinaciones. Estas estructuras psíquicas son las raíces de nuestra angustia y de nuestra libertad ante el espectáculo del mundo físico que podemos contemplar, sin por ello dejar de reconocer que somos una parte integrante de él. Tales son, sin duda, los límites de la posible utilización de los conceptos logicomatemáticos en neurobiología.⁸

II. LOS METODOS EN NEUROBIOLOGIA

Las actitudes metodológicas de los neurofisiólogos, de los psiquiatras y de los psicoanalistas ofrecen para nosotros un gran interés ya que es de su confrontación y de su exégesis de las que vemos surgir las grandes contradicciones del debate que nos ocupa. El análisis de estas posiciones y del vasto sistema de opciones fundamentales que implican lleva a

7. A. Fessard y H. Gastaut, *Corrélations neurophysiologiques de la formation des réflexes conditionnés. Le conditionnement et l'apprentissage*. Bibliothèque Scientifique Internationale, PUF, 1958.

8. *L'organisation des fonctions psychiques*, Editions du Griffon.

veces a preguntarse si las claves de este problema inasible no deberían buscarse fuera de esta estructura fisicobiológica del ser, cuyo develamiento progresivo no podría entregarnos la verdad. A cada nueva etapa del conocimiento experimental del cerebro humano descubrimos nuevos misterios, y el proceso científico que nos ha conducido, en un siglo, del plano morfoanatómico a la esfera electrobioquímica y neuromatemática ha modificado apenas el aspecto teórico de las relaciones *physis-psyché*. Cabe así preguntarse si el proceso consistente en buscar “cómo las estructuras nerviosas tienen ideas” no está falseado desde el mismo punto de partida por alguna herejía gnoseológica y si no pasa por alto una evidencia primordial: que el experimentador forma parte del sistema experimental. El estudio de las “ideas” emitidas por los neurofisiólogos sobre el origen y la naturaleza de la vida psíquica nos orienta efectivamente en esta vía de discusión.

Las comunicaciones presentadas al simposio de Nueva York sobre la causalidad de las enfermedades mentales son, para nosotros, de una gran utilidad, en la medida en que los interlocutores, que provenían de las disciplinas más alejadas, se pusieron en cierta manera los unos a los otros “contra la pared” en discusiones desprovistas de todo carácter académico o retórico. El análisis de estos instantes de verdad, que aproximaban momentáneamente, por ejemplo, al especialista de las membranas celulares y al terapeuta de las neurosis, revela diversas posiciones profundas en las que cada uno de nosotros podrá encontrar sin dificultad el eco o la negación de actitudes que nos son muy personales.⁹

Consideraremos ante todo y con bastante amplitud, por lo mismo que hablamos de neurofisiología, la posición organicista sobre la causalidad de las enfermedades mentales.

1] *Las concepciones neurofisiológicas: las tesis organicistas de H. Jasper sobre la causalidad de las enfermedades mentales*

La posición neurofisiológica no podía encontrar mejor defensor que el profesor H. Jasper, quien, desde hace más de veinte años, ha sido uno de los grandes pioneros de la exploración de las estructuras subcorticales por vía de la electrofisiología. Sus desarrollos son de una gran claridad y abordan de frente nuestro problema.¹⁰

He aquí la sustancia misma de su exposición: “Investigadores y pensadores de formación científica, cuando tratan del problema de los fundamentos biológicos del espíritu y del comportamiento, deben aceptar ante todo el *principio del determinismo biológico*. Debemos aceptar este hecho: que los símbolos verbales utilizados por los psiquiatras, tales como vida mental inconsciente, ego o superego, imagen de sí o esquema corporal, anulación o sublimación de las pulsiones, *describen acontecimientos que se desarrollan en un mundo físico*. Deben representar acontecimientos biológicos que sobrevienen dentro de los organismos por reacción a su entorno. En cuanto hombres de ciencia, debemos ignorar la posibilidad de un mundo separado de realidad espiritual. Cualesquiera que sean nuestras creencias religiosas individuales o nuestras preferencias filosóficas, no hay lugar para un espíritu desencarnado en las concepciones biológicas actuales de la vida psíquica normal o

9. *Integrating the approaches to mental disease*, editado por H.D. Druse, A Hoeber Harper Book, 1957, Nueva York.

10. H. Jasper, “The organic viewpoint on mental disease”, en H.D. Druse, p. 127, y “An organicist speaks”, *ibid.*, p. 53.

de la enfermedad”. “Las fuerzas psicológicas o incluso las fuerzas sociológicas, no difieren genéricamente de las fuerzas biológicas, como por ejemplo las fuerzas mediatizadas por las glándulas endocrinas o los esquemas innatos o adquiridos de comportamiento que deben tener su fundamento en los esquemas estructurales y funcionales dentro del sistema nervioso. Su diferencia reside en modos de discurso (*modes of discourse*) o en los marcos de referencia, mucho más que en diferencias en los mecanismos basales de los determinantes del comportamiento”. “Para el biólogo, las configuraciones de estímulos a los que reacciona el organismo son de un interés y una importancia tan grandes como los esquemas de influjo nervioso que producen. Los unos no pueden comprenderse sin los otros, aun cuando las configuraciones de señales puedan ser ya sea calificadas de sociales ya analizadas en longitudes de onda específicas luminosas o sonoras, en sus interrelaciones.”

Entre las otras posiciones tomadas por H. Jasper notaremos igualmente como concernientes a nuestro debate: el hecho de admitir la posibilidad de psiconeurosis o de desórdenes psicósomáticos ligados a factores puramente exógenos, por ejemplo *stress* repetidos de intensidad suficiente, ya que el estudio de las neurosis experimentales permite explotar tales fenómenos por métodos biológicos objetivos; las dos vías con futuro de la investigación biológica en psiquiatría son, para Jasper, la neuroquímica a niveles sináptico y celular y la neurofisiología experimental a escala animal y ocasionalmente a escala humana; en fin, en una controversia con Frantz Alexander, H. Jasper suscita el problema de la terminología a utilizar. La especialización de los métodos tanto psicológico como fisiológico conduce a un callejón sin salida lingüístico, a diálogos de sordos que se pierden en un inextricable galimatías.

El neurofisiólogo se da cuenta de que nociones tales como “inconsciente, ego, procesos simbólicos. . .”, si bien le son familiares, no le aportan absolutamente nada. Jasper, al confiarnos las etapas de su itinerario personal, nos declara que, después de haber comenzado hace veinticinco años con las ciencias sociales y psicológicas y haberse metido a fondo en sus problemas, se volvió sucesivamente hacia la psicología experimental y después hacia la neurofisiología, buscando por ahí encontrar *métodos más objetivos para atacar estos problemas a nivel de laboratorio*. Esta actitud reposa, nos dice, en la convicción de que solamente a través de un enfoque más objetivo y científico pueden lograrse verdaderos progresos en la comprensión de la enfermedad mental.

Merecen retener todavía nuestra atención ciertas observaciones de este mismo autor sobre la distinción organicofuncional:

“Para el biólogo, la distinción entre lo orgánico y lo funcional no tiene significación real. Un organismo es orgánico y funciona en respuesta a una estimulación. Su respuesta a la estimulación puede calificarse de *desorden funcional*, o de *función del organismo*. Pero, fuera de este tipo de relación, una función separada del organismo no tiene significación para un neurofisiólogo. ¿Es que, por el hecho de que una psicosis parece desencadenarse por estímulos del entorno de un individuo que producen graves traumatismos emocionales, el cerebro deja de ser el ‘órgano’ del espíritu? ¿No son las modificaciones orgánicas del cerebro las que han conservado estos esquemas de respuestas desarrollados desde la primera infancia y que han determinado el carácter traumático de la experiencia desencadenante, para no hablar de las predisposiciones de origen genético? ” “Problemas similares surgen a propósito de los términos biológico y psicológico. Si se trata solamente del viejo

problema de las relaciones del espíritu y el cuerpo, naturalmente que no podemos esperar solución alguna. El enfoque científico del comportamiento humano necesita un punto de vista más pragmático; un *paralelismo psicofísico* constituiría entonces el enfoque más avanzado de una hipótesis de trabajo satisfactoria.”

La posición defendida por Jasper ha sido adoptada, con variantes y matices, por diferentes participantes “organicistas” del simposio de Nueva York. Representa, creemos, bastante bien la “posición media” de los neurofisiólogos en su gran mayoría. Podemos condensar rápidamente sus caracteres globales.

La necesidad de concebir los fenómenos psíquicos como acontecimientos que se desarrollan en el espacio físico del cerebro se empareja con una identificación de los dos tipos de fenómenos, asimilándose el psíquico al biológico. Esta posición del determinismo biológico se convierte en su verdad primera. La identificación absoluta de las dos esferas de procesos y la anexión de lo psíquico por lo biológico lleva a recusar como anticientíficos los conceptos de la psicología y de la psicopatología.

Si el fisiólogo dice que no sabe qué hacer con las nociones de ego, de inconsciente o de sublimación, es que, en efecto, no existe una región de esta disciplina en que estos conceptos puedan integrarse sin hacer que se desmorone el edificio entero. Parece evidente que, para ampliar su coherencia o la fidelidad a su propio pensamiento, H. Jasper debería llevar más allá su posición en el sentido de una negación. En verdad, en la concepción que nos presenta, la vida psíquica es aniquilada. Se la destruye aun cuando siga afirmándose la solidaridad organismo-medio sobre un plano estrictamente behaviorista. No hay, en esta concepción, lugar ni para la conciencia ni para el inconsciente.

El paralelismo psicofísico, considerado como la mejor hipótesis de partida, constituye una contradicción inevitable de esas posiciones que, cuando llevan más lejos su elaboración, pueden terminar en un retorno del dualismo o en una metabiología vitalista.

Podemos decir que si la posición organicista ha sabido reconocer *la necesidad de situar la vida psíquica en la estructura física del ser y la dinámica del sistema nervioso*, no ha sabido captar la heterogeneidad estructural de los planos biofísico e intencional en el orden jerarquizado del organismo. La relación de la *physis* y de la psique se encuentra “volatilizada” y comprendemos la orientación a menudo antipsicológica y antipsiquiátrica de la neurofisiología, y también, sin duda, las negligencias graves de que los psiquiatras pueden hacerse culpables frente a la vertiente fisiológica de nuestra disciplina.¹¹

11. Obstáculos del mismo orden nos separan de las concepciones lógicas y biomatemáticas de la vida psíquica, y las tesis de ciertos autores que preconizan una especie de “panlogicismo neuromatemático” no dejan de recordarnos el positivismo lógico de la escuela de Viena.

Así, para N. Wiener, la condición primera de todo desarrollo de una concepción biopsicológica del psiquismo es una total subordinación a las normas de la lógica y de la teoría de la información. Vemos a este autor masacrar literalmente todas las tentativas de definición de la vida psíquica en términos de fuerza, energía, campo o totalidad, so pretexto, sin duda fundado, de que la definición de una fuerza psíquica (en Freud, por ejemplo) es ininteligible en términos tomados de la teoría de la información.

En esta posición de los ciberneticistas la esencia de la vida psíquica amenaza con desaparecer en la aplicación exclusiva del principio de conformidad estructural.

2] *Las concepciones "psicodinámicas" y las tesis de inspiración psicoanalítica*

En el curso de las discusiones del simposio de Nueva York, la posición psicodinámica fue representada por dos ponentes principales, Lawrence Kubie y Frantz Alexander. Estos dos autores, como es sabido, han elaborado concepciones teóricas originales, y aun si tanto uno como otro apelan a Freud, sus posiciones respectivas no arrastrarían sin duda la adhesión unánime de los oyentes psicoanalistas aquí presentes. En lo que concierne a Kubie, cuya tentativa representa un penetrante esfuerzo de síntesis de lo biofísico y de lo psicológico, debemos detenernos sin duda un tanto en la consideración de la posición que nos presenta, cualesquiera que sean sus relaciones con la ortodoxia freudiana. En el marco de este estudio rápido de la posición psicodinámica o psicogenética de la vida psíquica, creemos que es indispensable retomar, en la obra misma de Freud, las grandes tesis fundamentales que constituyen la trama histórica a partir de la cual se han podido desarrollar diversas evoluciones o especializaciones para constituir las diferentes corrientes del psicoanálisis contemporáneo.

*Las tesis de Kubie.*¹² La concepción de Kubie es una concepción genética de la vida psíquica centrada en el estudio de la *evolución de los instintos*, y es en este sentido en el que es a la vez fundamentalmente psicoanalítica en su inspiración y que constituye acaso la articulación principal del tema discutido hoy aquí. El concepto de instinto recubre, en efecto, toda esa dialéctica que, a través de la evolución histórica del organismo, conduce de lo biológico a lo psicológico consciente e inconsciente. "Por instinto —como nos lo recuerda Lagache— Freud no entiende una realidad observable, sino una *fuerza* cuya existencia suponemos tras las tensiones inherentes a las necesidades del organismo, es decir, las pulsiones. . . *Representa la demanda hecha por el cuerpo a la vida mental.*"

Kubie ha valorado esta relación de proximidad que hace que el concepto de instinto se encuentre, en cierto modo, en la conjunción de los procesos biológicos y del inconsciente. La segunda etapa de su argumentación consiste en articular los tres conceptos (biológico, instinto, inconsciente) con el conjunto de la vida psíquica por intermedio de los procesos simbólicos. Resumiremos lo esencial de esta atrayente concepción.

Kubie se pregunta cómo los procesos biofísicos locales y los procesos bioquímicos de los humores del organismo pueden traducirse, para el organismo en su conjunto, en términos de *necesidades* en los intercambios químicos y energéticos con el medio. Para las actividades instintivas elementales estas necesidades se expresan en una jerarquía de comportamientos estructurados, a través de una serie de derivados instintivos y de afectos y, de ahí, en niveles más elevados de actividades psíquicas simbólicas que implican los fenómenos últimos de las variaciones de la conciencia y de la conciencia de sí. Es esta trasmutación de la química molecular local en comportamientos simbólicos del más elevado nivel lo que constituye el fondo de nuestro problema cuando estudiamos el papel de los procesos psíquicos individuales y de las experiencias en la génesis de la vida psíquica normal y de la enfermedad.

12. Lawrence S. Kubie, "The psychodynamic position on etiology. Integrating approaches to mental disease", en H.D. Kruse, pp. 14 ss., 1957, Nueva York.

Dos tesis aparecen en este primer enunciado de Kubie: una concepción *genética* y *jerarquizada* de la vida psíquica centrada en torno al desarrollo de los instintos; la noción de un *continuum* bioneuropsíquico, escalonado desde el plano de la fisicoquímica hasta los niveles más elaborados de la vida psíquica.

Para Kubie, las necesidades biológicas constituyen núcleos en torno a los cuales se agrupan fuerzas psicológicas elementales cuya esencia es bien *compulsiva* o bien *fóbica*, pudiendo asociarse incluso estos dos caracteres. Son los fenómenos compulsivos y fóbicos primarios de la psicopatología. Es porque tales fenómenos existen por lo que los "apetitos" psicológicos vividos a escala de la experiencia subjetiva no son de índole biogenética sino en un grado débil. Resultan, en gran parte, de la continua interferencia de los componentes compulsivos y fóbicos a nivel de la superestructura psicológica construida alrededor del núcleo biogenético del instinto.

Muy interesantes son también las reflexiones consagradas por Kubie a la noción de "potencial neurótico", que considera una invariante formal, verdadera constante estructural dinámica del psiquismo humano. Esta noción agrupa diversos elementos: la influencia desviante (*distorting*) de los primeros procesos compulsivos y fóbicos que se constituyen alrededor del núcleo biogenético de las necesidades del cuerpo para crear estos derivados complejos que llamamos instintos; el primer desarrollo de la aptitud a condensar experiencias concretas variadas en conceptos abstractos; la aptitud para representar tales abstracciones por medio de símbolos, es decir, de señales codificadas; el desarrollo de fuerzas de represión, de segregación y de fuerzas económicas, que compartimentan el flujo de los procesos psíquicos en sistemas consciente, preconsciente e inconsciente.

En esta última instancia, los procesos represivos dominan de tal manera, que el símbolo y sus afectos son separados de sus conexiones originales hasta el punto de hacer que estos enlaces se vuelvan a la vez inconscientes e inaccesibles.

Este conjunto constituye, para Kubie, el potencial neurótico universal, inherente al desarrollo humano normal, fisiológico y psicológico. Este potencial no estaría influido por factores culturales.

Kubie hace aún otras afirmaciones: la necesidad de una concepción estructurada del psiquismo con la organización tópica en procesos conscientes, preconscientes e inconscientes; una importancia mayor atribuida a las "señales codificadas", es decir, a los procesos simbólicos.

Estos procesos operan en concurrencia en los tres niveles de la vida psíquica con interrelaciones variables. Sus papeles respectivos sobre estos diferentes planos y su interferencia hacen que el comportamiento pueda ser adaptado y plástico, o al contrario, rígido, inadecuado, repetitivo, estereotipado. Los conflictos vividos a un nivel inconsciente tienen un carácter dinámico y se transforman en formas indirectas y disfrazadas de expresiones simbólicas.

Retengamos de estos desarrollos de las concepciones de Kubie que esta oposición de dos tipos de comportamiento (el adaptado-plástico y el repetitivo-estereotipado, es decir, el comportamiento mórbido neurótico o psicótico) sitúa igualmente el problema de la enfermedad mental en relación con sus raíces biológicas y en relación con el inconsciente. Y esto en un continuo que se extiende desde las necesidades, en cuanto problemas de

génesis fisicoquímica, hasta el Yo y la Conciencia. Las principales articulaciones de esta cadena serían: las fuerzas psíquicas arcaicas compulsivas y fóbicas agrupadas alrededor del núcleo del instinto; los procesos simbólicos inconscientes y conscientes.

Esta perspectiva implica una teoría de la *regresión* que explicaría la reviviscencia de esquemas arcaicos de ajuste y de conflictos primarios. La teoría psicoanalítica de la regresión estudiada en cuanto fenómeno psicopatológico por F. Alexander constituye, como era de esperar, una de las principales zonas neurálgicas de la discusión entre los psiquiatras, psicoanalistas y neurofisiólogos del simposio de Nueva York. Varias cuestiones, en efecto, pueden plantearse a este propósito:

1) *¿En qué forma han permanecido inscritos en las organizaciones nerviosas los esquemas arcaicos del conflicto primario?*

2) *¿Cuál era su "posición" en la vida psíquica, su modo de intervención o de integración en el Yo o en la personalidad antes de hacer eclosión la neurosis?*

3) En fin, *¿cuáles han sido los factores "negativos" de la regresión que han permitido la reactivación de estos tipos arcaicos de relación? ¿Se los puede describir refiriéndose a instancias que intervendrían en un plano puramente "psíquico" o "psicogenético", como parecen pensar muchos hoy en día, o se deberá, al contrario, hacer intervenir factores neurofisiológicos o biofísicos, perspectiva que ha sido tenida en cuenta por el propio Freud a propósito de la patogénesis de las neurosis?*

No hay reflexión sobre la conciencia y el inconsciente en su relación con lo biológico que pueda eludir estas tres cuestiones, que parecen haber atormentado a Freud por largo tiempo, si consideramos su correspondencia con Fliess y su famoso *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Es interesante, desde este punto de vista, notar hasta qué punto Freud fue influido en sus primeras elaboraciones teóricas por las concepciones biológicas y el estado de los conocimientos científicos de su tiempo. Estas influencias vuelven a encontrarse fácilmente en los "grandes principios" de la teoría psicoanalítica. Los procesos psíquicos, nos dice Freud, son estados cuantitativamente determinados de estados materiales determinables. Los conceptos de *cantidad* y de *energía*, aplicados a la vez a la fisiología de las neuronas y a los procesos psíquicos con las nociones de *fuerzas*, de *tensión*, de *dinamismo* y de *economía* de distribución energética, impregnan toda la obra de Freud. Los fenómenos mentales se conciben como una *interacción dinámica de fuerzas y contrafuerzas*. En Freud hubo inicialmente un esfuerzo de trasposición al plano psicológico del concepto de *energía*, común a las otras ciencias, siendo el objetivo original del famoso *Proyecto* el hacer de la psicología una ciencia natural. El estudio de la evolución de los instintos ha sido material de elección en la utilización de los conceptos psicobiológicos para una comprensión de la neurosis. Volvemos a encontrar en el *principio de inercia (Trägheit)* (tendencia de las neuronas a la descarga) y en el principio de constancia (mantenimiento de la constancia de la suma de las excitaciones) las nociones habitualmente desarrolladas en las otras ramas de las ciencias. Los biólogos consideraban que existe una tendencia del organismo cuyo fin sería abolir las tensiones provocadas por las excitaciones externas, para volver al estado energético anterior. Ulteriormente, esta tesis ha sido conceptualizada por W.B. Cannon con la noción de homeostasis. Esta tendencia a la igualación fue considerada por Freud como destinada a "preservar el nivel de excitación" del organismo. El principio de inercia de las neuronas, o principio de la

tendencia a la descarga, se centra en torno a la noción de cantidad que se sitúa en continuidad con sus observaciones clínicas sobre la histeria y la neurosis obsesiva que le hicieron “concebir las excitaciones neuronales como cantidades móviles”.¹³

¿Cómo podríamos caracterizar estos grandes temas del método y de las teorías analíticas o de inspiración analítica en sus relaciones con la posición “organicista” defendida por los neurofisiólogos? Varios puntos aparecen aquí con nitidez.

Tenemos que habérmolas con una concepción genética de la vida psíquica vertebrada en torno a la evolución de los instintos y que utiliza las nociones de fuerzas, de energía, de cantidad, tomadas en préstamo, a las ciencias fisicoquímicas y biológicas. El concepto de instinto, que mantiene relaciones de proximidad con los procesos psicobiológicos y los fenómenos inconscientes, constituye sin duda una de las bisagras principales del problema discutido hoy aquí. Podríamos decir, sin querer hilar la paradoja, que si a veces se identifica falsamente el psicoanálisis con una concepción puramente psicogenética de la vida psíquica, la teoría psicoanalítica freudiana nos parece, de todas las concepciones psiquiátricas, la más próxima a la biología.

La introducción, a nivel de los procesos psíquicos, de los conceptos de *energía* y de *cantidad*, que hubiera podido constituir un punto de acercamiento a los neurofisiólogos por la identidad misma de los conceptos utilizados en los planos psicobiológico y psíquico, de hecho ha suscitado graves objeciones provenientes de horizontes muy diferentes. Recordemos, por ejemplo, las violentas críticas de Wiener, que insiste en el carácter profundamente herético de estas nociones si se las refiere a su definición logicomatemática. Otra crítica, acaso más seria, es la de la fenomenología, para la cual una conceptualización cuantitativoenergética de la vida psíquica es impensable a nivel de las instancias trascendentales del Ego. Ciertos aspectos de la teoría psicoanalítica no escapan completamente a esta objeción, en la medida en que, para neutralizar la dinámica de las fuerzas instintivas, Freud tuvo que recurrir a la noción de “contrafuerzas” que tienden a bloquear, a desviar y a retardar la descarga de las fuerzas instintivas. Habría ahí mucho que decir sobre la utilización de estos conceptos en el plano de las instancias más elaboradas de la vida psíquica. Discutida a escala de las formaciones psíquicas basales, a nivel del instinto y del inconsciente, es decir, en el punto de unión de lo psicobiológico y de sus primeras formas de transmutación en actividades que son ya de orden psíquico, la argumentación de Freud puede aquí ser aceptada si se acepta tener en cuenta el hecho de que la pulsión o la necesidad no son todavía deseo o intencionalidad consciente. La experiencia subjetiva y su presentificación hacen intervenir instancias psíquicas de otra esencia que, sin duda, escapan a la cuantificación, por cuanto su función misma es permitir la superación de lo cuantitativo y lo energético.

La confrontación o, más precisamente, el choque de las posiciones “organicistas” y “psicodinámicas” durante las discusiones del simposio de Nueva York condujo a una situación sin salida prácticamente completa. Los principales ataques cambiados se reducen, a fin de cuentas, a dos órdenes de argumentos: para unos (psiquiatras y analistas) la

13. S. Freud, *Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess*, S.R., XXII; B.N., II, E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Nova, Buenos Aires, 1959 (tomo I, cap. XVII, “Teoría del psiquismo”, pp. 391-407).

posición organicista, por su cientifismo sistemático, entraña la negación de la individualidad de la vida psíquica; para los otros (neurofisiólogos) la actitud psicodinámica es inutilizable en la medida en que sus conceptos no pueden ser controlados científicamente. El debate parece, pues, paralizado por la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre la definición de hecho científico y de ciencia, afirmando cada grupo de participantes la prioridad lógica de su argumentación sobre la del otro. Podríamos sentirnos tentados a creer que simplificamos hasta la caricatura estas discusiones y manifestar cierta sorpresa ante el fracaso de este encuentro, situado no obstante al “nivel más elevado” entre especialistas mundialmente conocidos. De hecho, las oposiciones y las contradicciones aquí subrayadas han sido resentidas por los participantes, pero se las refirió a la complejidad del acertijo a resolver, más que a la heterogeneidad de los métodos y de los conceptos utilizados. Hemos visto esbozarse líneas directrices de trabajo que a muchos les parecerán increíbles. Así, Georges H. Bishop, líder indiscutido de la electrofisiología celular, ¿no llega a proponernos comparar un agregado neuronal a un “pequeño segmento de comportamiento mental” puesto que, nos dice, el método de las correlaciones punto por punto debe abordar los componentes más simples de los fenómenos en su nivel más elemental? Tales posiciones extremistas no son, afortunadamente, las de todos los organicistas. A. Pope, por ejemplo, refiriendo su experiencia de neuropatólogo, nos participa sus problemas al estudiar la microquímica de las enzimas en los fragmentos de córtex obtenidos en el curso de lobotomías. ¿Cuáles son las cuestiones que deben proponerse al psiquiatra en este caso? ¿Se tiene el derecho de buscar correlaciones entre hechos físicos y motivaciones o significaciones psicológicas? ¿No entraña ya un sinsentido lógico la misma heterogeneidad de los niveles?

H. Jasper, en fin, nos comunicaba [Salpêtrière, 1957] su pesimismo escéptico en lo concerniente a las probabilidades de éxito de estos encuentros “multidisciplinarios”, tan frecuentemente organizados del otro lado del Atlántico. Las diligencias de unos y otros —nos dice— se reducen a rotaciones concéntricas en círculos que nunca llegan a cortarse. ¿Debemos detener nosotros aquí la discusión y situarnos de nuevo cada uno en nuestra revolución en el anillo que hayamos escogido? No parece que haya llegado todavía ese momento.

3] *Métodos antropológicos y métodos genéticos en neurobiología*

Fáltanos considerar todavía la aportación de los grandes movimientos neurobiológicos que desde hace un siglo, de Jackson a Goldstein y Von Weizsaecker, se han dedicado a la comprensión del funcionamiento del sistema nervioso en perspectivas que difieren profundamente de las utilizadas por la neurofisiología contemporánea. No es posible caracterizar estas corrientes de pensamiento por denominadores comunes elementales. Encuentran sin embargo su unidad en distintos planos de su movimiento de elaboración: reposan sobre la experiencia clínica de la neurología y de la psiquiatría, que constituyen sus puntos de partida comunes; los conceptos a los que apelan desbordan ampliamente el plano biofísico y anatómico y los conocimientos biológicos de su época. Toman prestada en parte su osatura teórica a las concepciones filosóficas de su tiempo. Partiendo de la biología y de

los hechos clínicos, aspiran a la construcción de una antropología, de una concepción del hombre, como es el caso de obras tan diversas como las de Von Monakow, Mourgues Goldstein y Von Weizsaecker. Se consagran a fenómenos orgánicos que van de lo biofísico al develamiento de la trascendencia y a la ontología. Estos movimientos apuntan a la constitución de una "neurometafísica" del organismo. Su campo de estudio cubre los procesos en tercera y primera persona en la unidad del organismo viviente y actuante. En una palabra, *reintroducen la noción de sujeto en el estudio del funcionamiento cerebral*

Vamos a encontrar, en los métodos de investigación, la interferencia de varias corrientes de pensamiento, que utilizan, en efecto: conceptos psicológicos y filosóficos (fenomenología, teoría de la *Gestalt*); nociones fisiológicas y teóricas surgidas de estudios biológicos sobre la evolución, la integración y la desorganización de las funciones nerviosas y psíquicas.

En el plano metodológico, por difícil que pueda ser un esfuerzo de clasificación de estos estudios, vemos delinarse dos tipos de enfoques que dependen a la vez del tipo de ataque del problema y del método escogido.

Se puede, en efecto, estudiar el organismo, sea tomando el problema "en su cúspide", partiendo de totalidades constituidas de las organizaciones biofísicas del hombre adulto maduro, sea tomándolo "por la base", es decir, reconstruyendo estas totalidades a partir de las funciones primordiales de las que se estudia el ordenamiento genético en el curso de los estadios sucesivos del desarrollo. Esto es, en realidad, lo que se ha hecho, y nos encontramos en presencia de dos métodos principales:

1) Los métodos *antropológicos* que parten del "hombre total", de la estructura del ser y que toman prestados sus conceptos y métodos a la *fenomenología husserliana*. Es el caso, en una gran medida, de las obras de Goldstein y de Von Weizsaecker. El material patológico utilizado por esta corriente es el de las desorganizaciones de las funciones por los procesos mórbidos y la desintegración de las operaciones del organismo que implican. El estudio del hombre enfermo afectado de lesiones cerebrales que siguió a la patología de guerra está en el centro de la obra de Goldstein. Esta corriente de trabajos va a consagrarse al estudio de las reestructuraciones deficitarias del organismo, al reajuste de la función perturbada y a las transformaciones del medio y de las operaciones que de ahí pueden resultar.¹⁴

2) Los *métodos genéticos* progresan de acuerdo con un movimiento inverso. Van de lo simple a lo complejo. Estudian la construcción histórica de las funciones a partir de las fases primarias del desarrollo. Es en el estudio del pasado donde buscan la significación del presente y la verdad de su saber. Estos métodos "ascendentes" se constituyen según los principios del método analítico cartesiano. Para esclarecer los problemas complejos, los descomponen en tantos problemas simples como sea necesario. Su concepto clave es la noción de *integración* surgida de los trabajos de Jackson y de Sherrington. Los estudios genéticos están jalonados, en todos sus pasos, por los datos de los estudios biológicos sobre la evolución filogenética y ontogenética de los organismos vivientes.

14. K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1963. (*La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, Gallimard, París, 1951). V. Von Weizsaecker, *El círculo de la forma (Der Gestaltkreis)*, Morata (Aguilar), Madrid, 1962.

Observaciones sobre la utilización de los métodos genéticos en neurobiología. La mayoría de las concepciones neurobiológicas que utilizan el método genético están construidas en torno a los conceptos de *evolución e integración*.

Todos los estudios neurobiológicos sobre el funcionamiento del sistema nervioso han sido profundamente marcados por la aplicación a la neurología y a la psiquiatría de la doctrina de la evolución. Es en 1882 y en 1884, en las célebres Croonian Lectures, cuando Hughlings Jackson, discípulo de Herbert Spencer, enuncia sus famosos principios sobre la evolución y la disolución de las funciones del sistema nervioso que tendrán una influencia capital en todas las formulaciones teóricas propuestas en lo sucesivo. En la génesis de este movimiento hay que subrayar la importancia de los estudios sobre la evolución de las especies y la *anatomía comparada* del cerebro en la serie animal. El estudio de la evolución filogenética del encéfalo en los seres vivientes ha sido, en cierta manera, uno de los grandes catalizadores de la investigación anatomofisiológica y de las conceptualizaciones teóricas de fines del siglo XIX. Así, los anatomistas de esta época, Broca por ejemplo, a partir del simple análisis morfológico del cerebro y de sus constantes estructurales en la serie animal, se han visto conducidos a formular hipótesis casi proféticas, puesto que los trabajos contemporáneos las han confirmado en muy amplia medida. La raíz principal de las concepciones biológicas que asigna a los procesos genéricos comunes a los organismos vivientes (instintos, fenómenos emocionales. . .) determinaciones subcorticales proviene directamente de los estudios evolutivos de anatomía comparada. El sistema tallo cerebral-lóbulo límbico, como lo advertía ya Broca, constituye el gran denominador común, la constante morfológica principal del encéfalo de los vertebrados. La evolución morfológica en los mamíferos superiores, el desarrollo progresivo del neopallio, los fenómenos de telencefalización discutidos en el contexto de la aparición simultánea de aptitudes neuropsíquicas cada vez más diferenciadas, han dado lugar a especulaciones vertiginosas. Hay ahí, es preciso decirlo, un dato empírico irrecusable, fascinante, una especie de vínculo directo entre el orden físico del cerebro y la metafísica. Estos estudios sobre la evolución han influido también en las concepciones neurobiológicas, aportando a ella otro tema, a saber, la idea más o menos formulada de que hemos debido ser organismos simples antes de adquirir funciones más diferenciadas y de que los procesos psíquicos complejos se han constituido a partir de procesos psíquicos más elementales, de los que representan la expansión o la diferenciación. Notemos que esta idea reposa sobre la constitución de un cierto isomorfismo o, más exactamente, de una trasposición de datos entre el plano de la evolución anatómica del sistema nervioso y el plano de la evolución de las funciones psíquicas. En efecto, así como se considera que el telencéfalo es la prolongación de las estructuras basales arcaicas o del tálamo, se dirá gustosamente que las funciones del "Yo" o "la conciencia" constituyen el desarrollo o la complejificación de funciones psíquicas primordiales, por ejemplo la cenestesia o incluso los instintos. Podemos discernir esta actitud, casi siempre en estado implícito, en numerosos autores.

La noción de *integración* es el segundo concepto utilizado por las teorías neurobiológicas de tipo genético. El paso de una organización simple a organizaciones cada vez más complejas necesita la intervención de factores de coordinación que aseguren la adición, la totalización y la síntesis de las diferentes unidades fisiológicas que constituyen un organismo. Es esencialmente en los trabajos de Sherrington [*The integrative action of the ner-*

vous system, 1906] donde hay que buscar las primeras aplicaciones fisiológicas de la noción de integración. Este concepto, como se sabe, ha conocido una extraordinaria fortuna y ha sido traspuesto al plano psicológico, donde lo volvemos a encontrar constantemente (así, por ejemplo, en F. Alexander, quien habla de las “funciones integradoras del Ego”). Como observa Duyckaerts, la noción sherringtoniana de integración proviene a su vez de las concepciones de la psicología asociacionista y atomista que veía en el individuo un mosaico de acontecimientos discontinuos, mantenidos juntos por un principio superior de coordinación. Volvemos a encontrar aquí el mismo contexto que ha influido tan grandemente en las primeras investigaciones anatomoclínicas de la época de los “constructores de esquemas”. En el proceder de Sherrington es el arco reflejo el que constituye el proceso integrador más simple del sistema nervioso, la unidad de reacción a partir de la cual va a intentar reconstruir el funcionamiento del sistema nervioso en toda su complejidad. Las concepciones sherringtonianas sobre la integración y sobre la noción de centro de integración que de ella ha surgido han sido objeto de severas críticas de parte de los sostenedores de la posición holista, en particular de Goldstein y Von Weizsaecker. Tendremos que volver sobre este punto a propósito de los métodos antropológicos. Para Goldstein no es posible reconstruir el comportamiento total a partir de la integración y de los esquemas fisiológicos del reflejo sin considerar mecanismos cada vez más numerosos y complejos y cada vez más hipotéticos, a medida que uno se separa de la simplicidad del reflejo y se acerca a la complejidad del comportamiento superior. La noción de centro de integración no puede en absoluto resolver este problema porque, como dice Bethe [citado por Goldstein], “en la teoría de los centros, cada parte del sistema nervioso es a la vez centro reflejo primario y centro de coordinación en relación con las partes vecinas. La coordinación está en todas partes y en ninguna”. En cuanto que está estructurado, el organismo no tiene un centro establecido de una vez para siempre. Según las tareas o las situaciones, cada una de sus partes puede ser, por turno, centro o periferia, figura o fondo.¹⁵

La noción de proceso y de centro de integración ha originado numerosos trabajos y elaboraciones teóricas en neurobiología. Aun cuando las críticas aportadas por Goldstein a las concepciones de Sherrington nos parecen particularmente penetrantes, debemos insistir en el hecho de que, en los desarrollos ulteriores de los métodos genéticos, el concepto de integración va a perder progresivamente el cariz “asociacionista” y “atomista” que marcó sus orígenes. Su utilización en nuevas perspectivas dinámicas referentes al plano relacional, a la maduración de las estructuras y al círculo funcional de la relación Yo-Otro, le han liberado en amplia medida de su pasivo histórico.

Entre las grandes concepciones neurobiológicas de inspiración genética que se han consagrado a presentarnos un esquema o una neurometafísica de la vida psíquica, debemos citar en primer lugar la vasta síntesis que representa la obra de Von Monakow y Mourgues. Sería precisa una obra entera para mostrar en este inmenso esfuerzo por repensar el organismo la doble influencia de las teorías de la evolución y de la filosofía bergsoniana. En esta concepción las funciones psíquicas superiores, el pensamiento lógico, el sistema de valores éticos son concebidos como las prolongaciones evolutivas del mundo

15. F. Duyckaerts, *La notion de normal en psychologie clinique*, J. Vrin, París, 1954.

de los instintos.* La utilización genética del concepto de integración conduce a Von Monakow a la reconstitución del organismo sobre un plano estrictamente mecánico, de ahí la necesidad de animar, de dinamizar este modelo por un principio propulsivo, la *hormé*. Este estudio, que, al releerlo hoy, puede darnos la sensación extraña de que procura la yuxtaposición de intuiciones geniales y de proposiciones que parecen superadas, ha marcado profundamente la investigación psicobiológica. Como nos dice Paul Guiraud, Von Monakow y Mourgues han tenido el valor de poner a la neuropsiquiatría en la vía de la biología general.

La obra de Paul Guiraud constituye ciertamente una de las tentativas de síntesis bioneuro lógica más atrayentes de la psiquiatría contemporánea. P. Guiraud ha consagrado su vida al estudio de las relaciones entre las funciones psíquicas y la neurofisiología cerebral. Surgida de la experiencia clínica, de la anatomía patológica y de una reflexión teórica original, su obra constituye la prefiguración de los trabajos contemporáneos sobre el papel de las estructuras subcorticales en la vida psíquica. P. Guiraud se ha anticipado en varias decenas de años a los trabajos neurofisiológicos de nuestros días y es para todos nosotros una alegría rendirle aquí testimonio de ello. En efecto, no hay uno solo entre nosotros para el que el encuentro con la obra de Paul Guiraud no haya marcado una etapa en nuestra reflexión sobre las relaciones de la psiquiatría con el cerebro.

Con este autor, abandonamos el plano esencialmente biofísico de la neurofisiología para entrar en el corazón de nuestro problema. La concepción bioneurológica de un “monismo de doble aspecto” engloba bien a la vez el punto de vista del psiquiatra y el del biólogo. Ya hemos visto que los “organicistas” del simposio de Nueva York se han quedado más acá de esta posición, y con mucho.

No expondremos en detalle la obra de P. Guiraud, bien conocida de todos nosotros. Pero nos detendremos en algunos puntos.

Cabría sorprenderse al ver discutir la actitud bioneurológica de P. Guiraud en el marco de los métodos genéticos, en la medida en que el estudio del desarrollo del niño no es allí prácticamente utilizado. De hecho las concepciones de P. Guiraud son genéticas por otro de sus aspectos, concretamente por una referencia implícita, pero continua, a la *doctrina de la evolución*. La integración progresiva y cada vez más compleja de las funciones psíquicas no ha podido realizarse sino en el curso de la evolución filogenética. Esta tesis constituye uno de los principios directores de esta obra. Encontramos por otra parte las nociones de integración, de paso de lo simple a lo complejo, e igualmente la noción de una filiación de las funciones superiores a partir de un psiquismo arcaico primordial.

Nos detendremos en dos aspectos esenciales de la vida psíquica en las formulaciones de Paul Guiraud: el sistema hormotímico y las funciones del Yo consciente.¹⁶

a) *El sistema hormotímico*. Esta parte de la personalidad corresponde al dominio de la actividad instintiva pura, al “inconsciente profundo” del psicoanálisis. Se trata de un sistema primordial, casi exclusivamente dinámico. La conciencia clara no interviene, en el

* R. Brun, en su clásica *Teoría general de las neurosis* (Siglo XXI, México, 1968), incorpora parte de estas concepciones al enfoque psicoanalítico del tema. [T.]

16. P. Guiraud, *Psychiatrie générale*, Le François, 1950; *Psychiatrie clinique*, Le François, 1956.

sentido de que el individuo *experimenta* estados psíquicos de diversos órdenes, pero *sin darse cuenta de* que los experimenta.

La actividad de cada instinto resulta de la sinergia de un cierto número de componentes hormotimoelectores. Los componentes del instinto son, en efecto: *hórmicos*, en el sentido de que representan el dinamismo de una tendencia a satisfacer ciertas necesidades vitales primordiales: necesidad de alimentos, de reproducción, de defensa, de agresión, de potencia; *tímicos*, en el sentido de que provocan estados psíquicos específicos experimentados por el sujeto según modalidades agradables o desagradables; *efectores* (osfíticos), es decir, *realizadores*, en el sentido de que cada instinto, por una parte, posee la capacidad anatómica de captar en el mundo exterior y en el interior del organismo, por la piel, los órganos de los sentidos, el estado de la sangre y de los humores, las indicaciones útiles y, por otra parte, utiliza mecanismos reflejos motores y secretores organizados en cadena y destinados a poner en ejecución las necesidades vitales: reflejos de succión, de masticación, de deglución, de presión, etcétera.

P. Guiraud conserva la noción de *hormé* en el sentido de Von Monakow, de la que los diferentes instintos, nos dice, no son más que partes un poco artificialmente aisladas. Por *hormé* o aliento vital, si se prefiere la expresión de Bergson, hay que entender no solamente el vigor dinámico, sino también el flujo, el devenir, el transcurso vital. P. Guiraud define también el aspecto tímico de esta *hormé* como un “experimentar global de estar en vida”. Se trata de la timia primordial, global, no localizada (atópica), que es un estado experimentado, distinto de la conciencia, que es una función de comprobación. Esta cenotimia es “la expresión de una integración continua en la que participan incesantemente todo el cuerpo y las modificaciones del mundo exterior. Es el origen del Yo y de la conciencia” [*Psychiatrie clinique*, 1956, p. 28].

b) *El sistema del Yo consciente*, que se puede considerar como algo especial del hombre, está constituido por diferentes funciones (comprobación, reconocimiento, delimitación, adaptación). La función de comprobación es el elemento principal; “la actividad, descrita a nivel hormotímico como simple *experiencia* de estar en vida, se convierte en una actividad que se conoce a sí misma y nos aparece como nuestra individualidad subjetiva, nuestra personalidad, nuestro Yo”.

Para P. Guiraud estas funciones son en cierto modo derivados, prolongaciones del psiquismo primordial y de la cenotimia. La experiencia global parece desempeñar un papel capital y director en la génesis del Yo humano. Volvemos a encontrar también en esta concepción este tema constante en todas las doctrinas surgidas de las teorías evolucionistas. Retengamos, en fin, la posición extremadamente matizada de P. Guiraud en lo concerniente a una localización eventual de la conciencia en el hipotálamo. No es posible poner en evidencia estructuras anatomofisiológicas precisas que correspondan a las funciones del Yo consciente. Las estructuras subcorticales sirven de sustrato a la experiencia global de vivir y no a la conciencia reflexiva. La conciencia necesita la actividad sinérgica de los diferentes sistemas anatomofisiológicos. Hay que insistir en este aspecto a la vez analítico y antilocalizacionista de las concepciones de P. Guiraud. La noción de organización figura-fondo en el funcionamiento cerebral ha sido ya puesta de realce. El autor nos dice aún, en efecto, lo siguiente: “No es cosa de sostener que un acto psíquico, incluso considerado en su aspecto neurofisiológico, se localice en tal o cual región cerebral; pero

ciertas regiones, según el acto psíquico, desempeñan un papel de primer plano, mientras que las otras sirven de fondo de acompañamiento". Vemos aquí delinear un encuentro con otras corrientes metodológicas y, como se sabe, P. Guiraud nunca ha desconocido la importancia de las concepciones metodológicas.

Observaciones sobre la actitud antropológica en las concepciones neurobiológicas de Goldstein y Von Weizsaecker. Con los métodos antropológicos asistimos a una inversión de las perspectivas de investigación y a una verdadera revolución en la utilización de los conceptos. La actitud antropológica no implica, como punto de partida, el estudio de las funciones elementales sino el del hombre total en su unidad psicoorgánica y sus formas de coherencia con su mundo físico e interhumano. En patología, su estudio de la estructura del ser se funda en la observación de las desorganizaciones y de las desintegraciones que sobrevienen en el organismo afectado por procesos mórbidos. Las nociones clásicas de síndromes-entidades las sustituye por el concepto de "hombre enfermo". Aplicada a la neurología y a la psiquiatría, reintroduce la noción de sujeto en el estudio del funcionamiento del sistema nervioso. Toda la corriente antropológica en neurobiología parece profundamente marcada por la fenomenología de Husserl. Los trabajos neurobiológicos surgidos de este movimiento han sido, a su vez, objeto de reflexión por parte de los filósofos fenomenólogos. ¿Es necesario recordar, por ejemplo, que Merleau-Ponty, en sus penetrantes estudios sobre la estructura del comportamiento y la fenomenología de la percepción, se ha apoyado de manera constante en el material patológico de los trabajos de Goldstein, Cassirer, Buytendijk y Von Weizsaecker? En la penúltima edición del *Gestaltkreis*, Von Weizsaecker nos muestra su acuerdo con la "filosofía de la existencia" de J.P. Sartre. Con la actitud antropológica tocamos la biología, la medicina y la filosofía.

Como lo observamos ya en un estudio anterior, pueden encontrarse en la metodología de Goldstein, tal como ha sido formulada en *La estructura del organismo*, las tesis fundamentales de la fenomenología husserliana. La introducción en neurobiología de conceptos de la teoría de la *Gestalt* está igualmente inspirada en la posición fenomenológica. Se sabe, en efecto, que la *Gestalttheorie* nació en Alemania y que Kurt Kofka fue discípulo directo de Husserl. Ulteriormente, el encuentro de esta teoría con los movimientos behavioristas del otro lado del Atlántico habría de desnaturalizar el concepto de *Gestalt* desinsertándolo del contexto fenomenológico del que había salido y desembocar en el principio del isomorfismo de W. Kohler. La utilización del concepto de estructura en Goldstein o Von Weizsaecker sigue siendo, en cambio, inseparable de la actitud fenomenológica.

El método de Goldstein parte de los fenómenos tales como aparecen. Hace su balance y enumeración en la forma más completa posible, evitando establecer la menor jerarquía en la descripción. "Inicialmente no hay ni fenómenos importantes ni fenómenos insignificantes". En el proceso científico se rechaza toda orientación teórica *a priori*. Como Husserl, Goldstein busca fundar el conocimiento sobre un no-saber radical. Partiendo de una crítica radical de las teorías genéticas y del uso abusivo del concepto de evolución, Goldstein recusa el procedimiento de investigación que opera de abajo arriba y propone seguir una marcha inversa. "Tomemos al hombre como punto de partida; trataremos de comprender a partir de su comportamiento el de los otros seres vivientes. Esta orientación

no ha sido escogida simplemente porque el autor, siendo médico, se encuentra naturalmente inclinado a referirse al hombre, sino ante todo por esta razón fundamental: porque en el curso de estas investigaciones el autor no ha encontrado concepto más equívoco que el *concepto de simplicidad*." La explicación genética no debe preceder a la descripción de los fenómenos. Goldstein estudia el organismo en una perspectiva holística que postula la solidaridad fundamental con el medio. La estructura del organismo implica un perpetuo debate con el mundo, y los síntomas mórbidos no se conciben como fenómenos físicos o mecánicos sino como "formas de explicación con el medio". La actividad de las estructuras nerviosas debe ser considerada en sus formas de coherencia con el mundo físico e interhumano en un *Gestaltkreis*; y la constitución de una antropología médica que tenga al hombre por sujeto esencial sigue siendo el centro de esta actitud metodológica. Si las empresas de Goldstein y de Von Weizsaecker se referían al inicio a un material esencialmente neurológico, sus elaboraciones han desembocado en formulaciones neurometafísicas que han marcado profundamente la investigación neuropsiquiátrica contemporánea. No nos es posible extendernos aquí en detalle sobre estas concepciones que vuelven a encontrar, por un camino inverso, los mismos obstáculos que las concepciones genéticas. Cualquiera que sea el itinerario recorrido, la elaboración neurobiológica toca el plano metafísico que encontramos aquí con las nociones de forma o de "esencia del organismo".

De hecho, esta posición metodológica debe retener nuestra atención sobre todo porque, al introducir en neurobiología la noción de sujeto, engendra la necesidad de recurrir a las "ciencias limítrofes", como dice Weizsaecker. Se imponen por tanto ciertas observaciones a propósito de la aportación de la fenomenología, pues a nuestro entender no es posible enfoque alguno que pueda esquivar la problemática de esta perspectiva.

El poderoso movimiento filosófico y neuropsiquiátrico de la fenomenología contemporánea nos aporta varios elementos fundamentales de los que podemos indicar tan sólo las grandes líneas.

1) La fenomenología nos aporta una de las referencias principales de nuestros problemas en virtud de su estudio de las instancias más elaboradas de la vida psíquica. La fenomenología ha sido inicialmente, y sigue siendo, la ciencia de la conciencia, que ella ha sabido profundizar con una agudeza incomparable. ¿Será necesario recordar aquí la influencia sobre la psiquiatría contemporánea de los discípulos de Husserl y en particular de la brillante escuela fenomenológica francesa? Hoy día es imposible considerar la organización de la vida psíquica sin referirse a las nociones de "campo de percepción", de intersubjetividad, de estructura de la conciencia, de intencionalidad y de sentido, para no mencionar más que algunos conceptos enteramente elementales tomados de la filosofía de Husserl. Si, como hemos visto, los métodos evolutivos nos aportan el estudio de la génesis de la vida psíquica con las nociones de inconsciente y de instinto, la fenomenología aborda directamente la organización del ego y las instancias trascendentales de la vida psíquica. Abordamos así una dimensión nueva del ser que parece haber escapado constantemente a los estudios de los diferentes movimientos que acabamos de considerar. La concepción de la "estructura de la conciencia", que Henri Ey desarrollará en seguida ante nosotros, en sus relaciones con el inconsciente se sitúa ciertamente en el eje de los estudios fenomenológicos de Husserl, A. Gurwitsch y Merleau-Ponty.

2) Si la inspiración “filosófica” de los conceptos de la fenomenología ha chocado durante mucho tiempo a los fisiólogos y clínicos formados en la escuela del positivismo, el uso de este método en neurobiología y en psiquiatría se ha revelado extremadamente fecundo. Podemos comprobar, por otra parte, que la experiencia clínica abordada con esta perspectiva puede conducir a profundizaciones teóricas del método y a nuevas vías de investigación. Es evidente, por ejemplo, que en la obra de Henri Ey ha sido el estudio de las “desestructuraciones” de la conciencia en las psicosis agudas el que ha permitido enunciar el problema del inconsciente. En otro plano, el estudio de la percepción y del movimiento en los trabajos de Von Weizsaecker conduce a una reformulación completa de los conceptos de la fisiología clásica sobre el funcionamiento del sistema nervioso. La demostración de la coherencia del sujeto y del objeto en un círculo funcional de relación ya no permite considerar por más tiempo el neuroeje como una agrupación de transductores insertados en centros de integración o en analizadores. El sistema nervioso no nos proporciona un calco del mundo objetivo. La constitución del campo perceptivo implica una “relación fundamental”, una estructuración mutua del organismo por su medio y del medio por el organismo. El sistema nervioso no aparece aquí como un aparato que aseguraría la suma y el reflejo del mundo físico, sino como el fundamento de la estructuración del mundo por un organismo Sujeto.

3) La ausencia de dimensión genética en el proceder fenomenológico ha dado origen a numerosas reservas en cuanto al valor de este método en psicopatología. Hay ahí ciertamente un problema que ha contribuido a solidificar ciertas oposiciones. Se puede observar que, amputada de su dimensión temporal, la definición del campo perceptivo o de la estructura de la conciencia sería, hablando en propiedad, incongruente e ininteligible. “El Ego se constituye por sí mismo, en cierta manera, en la unidad de una historia” —escribe Husserl en la cuarta meditación cartesiana [p. 64]. El organismo, dice Goldstein, es un ser histórico, incomprensible si no se tiene en cuenta el factor tiempo. De hecho, las reservas de la fenomenología frente a los métodos evolutivos son de orden epistemológico. Las soluciones aportadas a los problemas de la causalidad por la actitud genética, el establecimiento de relaciones causales entre el consecuente y el antecedente no son compatibles con la posición fenomenológica. Así, en bioneurología las explicaciones que consisten en decir del Yo consciente o del sistema de valores de la persona que son derivados o ramificaciones de la cenestesia o de los instintos no tienen sentido en términos de causalidad. Estas explicaciones dejan intactos los enigmas de la estructura del ser. Podría decirse, en esta perspectiva, que el Ego o el Cogito trascendental son ramificaciones de la mórula o de los blastómeros, lo que en cierto sentido es verdad, pero carece del valor de una explicación. Aplicada a la evolución del organismo, la fenomenología quiere seguir siendo un método historicocrítico y escapar así al causalismo.

4) En fin, la aportación indudablemente más importante de la posición fenomenológica en una confrontación “multidisciplinaria” es seguramente su reflexión sobre el problema del conocimiento y el fundamento de la ciencia. Acaso sea oportuno recordar que la fenomenología husserliana nació en una época en que el positivismo, apoyándose sobre los descubrimientos científicos de fines del siglo XIX reivindicaba para sí los dominios de la psicología y de la metafísica, que declaraba susceptibles de ser explicitados por la ciencia. Wundt y Fechner acababan de publicar sus célebres trabajos de psicología experi-

mental. La crítica de la teoría del conocimiento en la actitud científica del positivismo constituye sin duda alguna la contribución más importante que pueda aportarnos la actitud fenomenológica en nuestras discusiones. Las contradicciones que separan las diferentes posiciones que hemos examinado una tras otra se sitúan en el plano de la gnoseología. Las elaboraciones y los axiomas de estas concepciones reposan, en efecto, sobre teorías del conocimiento antinómicas. El fracaso de las tentativas de síntesis o del establecimiento de correlaciones interdisciplinarias tenía que ser, en estas condiciones, inevitable.

III. LOS OBSTACULOS EPISTEMOLOGICOS

Este largo itinerario a través de las diferentes actitudes metodológicas nos muestra la sorprendente diversidad de los conceptos y de los niveles de realidad a partir de los cuales se puede abordar el problema de los fundamentos biológicos del espíritu. Hemos encontrado prácticamente, en efecto, todos los tipos posibles de enfoques, desde la investigación microquímica hasta las conceptualizaciones filosóficas o metafísicas con las nociones de *hormé* o de esencia del organismo. En lo que me concierne, llego ahora a esa parte de mi exposición en que la tradición y la lógica quieren que se presente la síntesis de la cuestión que acaba de ser discutida. Se comprenderá sin esfuerzo, creo yo, la diversidad y el valor de los imperativos que me incitan ahora a someter a mi auditorio a una frustración calculada. Hay efectivamente pasos hacia adelante que el respeto al otro y la conciencia de sí impiden dar. Creo haberme comprometido ya profundamente a través de los pocos comentarios que haya podido aportar en el curso del análisis de las posiciones teóricas que hemos encontrado. Si ha sido acaso mi inconsciente el que no me ha permitido hacer el simple trabajo de compilación neurofisiológica que algunos podrían haber juzgado más útil, la conciencia de mis límites me incita ahora a poner un hasta aquí necesario y a introducir rápidamente la discusión.

Al término de un debate como este nuestro hay varias actitudes elementales que podría adoptar el ponente:

Elaboración de una nueva concepción, fundada sobre la crítica de las teorías existentes. Elección de una de las actitudes metodológicas encontradas, implicando esta opción una demostración de la superioridad de la actitud escogida sobre las otras actitudes. Podríamos, por ejemplo, declarar que Freud nos parece más cercano a la verdad que Goldstein, o que la teoría de Kubie constituye el único enfoque posible de nuestro problema o, al contrario, intentar las demostraciones inversas.

Es posible incluso adherirse a una posición "policentrista", afirmando la necesidad de cada procedimiento en el nivel de realidad que le corresponde y, con una actitud expectativa optimista, reservar sus conclusiones confiando en los nuevos datos que las investigaciones en curso no dejarán de aportar en los años venideros. Esta tercera posición se encuentra una y otra vez casi invariablemente en el discurso final que clausura todos los encuentros "multidisciplinarios". Notemos, sin más, que esta posición equivale a un fracaso constante.

Quedan en fin las conclusiones que esquivan el problema recurriendo al lirismo o a la retórica.

Estas diferentes actitudes serían evidentemente posibles en un debate sobre la “neurofisiología del inconsciente”, puesto que tal es el tema en el que teóricamente debíamos inspirarnos. Mi sentir es que, en una discusión así, todas estas actitudes desembocan en horizontes cerrados, ya que, en sus aspectos extremos, llegan a *darse cuenta de su fracaso al dogmatismo y al ridículo*. Estos problemas nos arrastran hasta tal punto, en efecto, que las posiciones “medias” o liberales, incluso cuando se defienden oficialmente, no convienen y parecen diplomáticas o artificiales. En realidad toda toma de posición se vuelve rápidamente “extremista”. Las discusiones del simposio de Nueva York sobre la causalidad son, bajo este aspecto, harto demostrativas.

Necesitaríamos, pues, buscar aperturas en vías que se separasen de estas direcciones clásicas. Las principales cuestiones a debatir serán, sin duda, las siguientes: *¿Podemos uniformar nuestros métodos de investigación para hacerlos, si es posible, más adecuados a la complejidad de nuestro objeto? ¿Cómo podría progresar nuestra reflexión cuando ella se vuelve su propio objeto en un proceder en el que el instrumento de investigación y el objeto de estudio constituyen una sola y misma realidad? Esta óptica implicaría el estudio de las “contradicciones” y de las “concordancias” de los métodos a nivel epistemológico*. Sin pretender tratar un problema que rebasa nuestra competencia y nuestras posibilidades personales, podemos entrever en este plano ciertas aperturas posibles.

1] *El recurso a las “ciencias limítrofes”* es aquí de una absoluta necesidad. No es posible tratar de la conciencia, del inconsciente y del sistema nervioso en una perspectiva exclusivamente médica. En cuanto médicos y psiquiatras, el único punto de acuerdo que nos une a la posición neurofisiológica defendida por H. Jasper es el *principio de la inscripción de los procesos psíquicos en el sistema nervioso*. Conciencia e inconsciente son términos que se refieren a acontecimientos que se desarrollan en el mundo físico del sistema nervioso. Esta noción puede contar, creo, con el asentimiento general de los auditores aquí presentes. Pero no creo que nuestro acuerdo con los fisiólogos pueda llegar a desbordar este principio. Topamos con su exigencia de un conocimiento “desubjetivizado” como definición del conocimiento científico. Nuestra reflexión, al inclinarse sobre el “hombre enfermo” y no exclusivamente sobre la perturbación neurofisiológica que haya podido originar la enfermedad, tiene que pasar a través del estudio del sujeto en las perspectivas de las ciencias humanas. Sería interesante mostrar cómo un cierto positivismo biológico que confunde en el hombre lo “psíquico” con lo “espiritual” o lo “desencarnado” ha llegado a suprimir la vida psíquica identificándola totalmente con los fenómenos fisiológicos.

El recurso a las enseñanzas de las ciencias humanas es para nosotros una necesidad, que es a la vez fuente de enriquecimiento y de transformaciones. Es evidente, por ejemplo, que un análisis en profundidad de la biogénesis de la vida psíquica implica una extensión “en rosetón” de nuestras diligencias, y ya vimos cómo, de Sherrington a Von Weizsaecker, la neurobiología oscilaba constantemente entre lo fisiológico y las categorías ontológicas o filosóficas. Esta dimensión extramédica y para algunos extrapsiquiátrica es, no obstante, la condición misma de progreso en nuestro estudio. Una reflexión sobre la biología del inconsciente es reveladora en este sentido. Si, por ejemplo, buscamos estudiar la “neurofisiología del inconsciente” limitándonos a una confrontación de la experiencia freudiana de la neurosis y de la fisiología amigdalorrinencefálica tal como se la ha podido

precisar en el animal, tendremos que llegar a establecer correlaciones absurdas entre potenciales evocados hipocámpicos, conflictos arcaicos y una dinámica de fuerzas y de contrafuerzas "electroinstintivas". Esta formulación será un paralelismo, un monismo o un isomorfismo, según el arbitrio y las predeterminaciones ideológicas que puedan inspirar a su autor. Así planteada, la cuestión desemboca en un sinsentido. Escapa a la vez a las referencias del psicoanálisis y a las de la neurofisiología.

Si en tentativas de este tipo tenemos en cuenta, por una parte, el hecho de que los síntomas neuróticos se desarrollan y son vividos en el plano de la conciencia y que su significación inconsciente es captada por el psicoterapeuta en una relación intersubjetiva, y, por otra parte, que la actitud metodológica utilizada por la fisiología reposa sobre una teoría del conocimiento en la cual no hay lugar para el inconsciente, nos encontramos ante la necesidad de formular el problema sobre otro plano: el de la gnoseología y la epistemología. En este nivel, la relación sujeto-objeto, el conocimiento y el fundamento de las ciencias constituyen problemas solidarios. El establecimiento de una concordancia de perspectivas de investigación no es impensable a este nivel.

Nos vemos, pues, conducidos a considerar las ampliaciones y las extensiones extramédicas como una necesidad inherente a la naturaleza del tema discutido hoy. Esto no puede sorprender tratándose de una problemática que, a fin de cuentas, es la del determinismo y la libertad.

2] *La necesidad de "situar" el inconsciente en el conjunto de la vida psíquica, normal o patológica*, constituye una segunda condición del progreso de nuestra empresa. Y lleva emparejada otra exigencia: la de una *definición de la naturaleza y de la significación de la enfermedad mental*. Resulta claro, en suma, que para esclarecer el problema de la biofísica del inconsciente habrá que repensar en cierto modo toda la psiquiatría. . . Esta empresa no ha intimidado a algunos de nuestros maestros y de sus obras tomaremos prestado el material de este capítulo.

La definición de la enfermedad mental, de su estructura y de su sentido hace necesario que abordemos nuestros problemas en términos de relación de *causalidad* en el plano de las organizaciones organopsíquicas, cuya actividad abarca las formas de transición y de trasmutación entre el determinismo biofísico de las estructuras anatómicas y la intencionalidad y la reversibilidad de la acción.

Poner en forma, formular el inconsciente por su relación a la conciencia no es concebible más que desde *una actitud que posea a la vez las dimensiones genética y antropológica*.

a] Por lo que se refiere a las *relaciones de causalidad*, podemos notar que el estudio psicobiológico del papel de las estructuras anatómicas en los procesos psíquicos conscientes e inconscientes se sitúa en una zona de interferencia de series causales a la vez interdependientes e irreductibles una a la otra. Los sistemas anatómicos están regidos por *los procesos físicos energéticos de la causalidad neurofisiológica*. La actividad de los círculos funcionales de relación, de los que forman parte los sistemas anatómicos, procede por *sistemas de implicación formal* que desembocan en la *reversibilidad operatoria de la acción*, como lo demuestran los estudios genéticos de J. Piaget.¹⁷ Las realizaciones del

17. J. Piaget, *Epistémologie génétique*, t. III, PUF.

organismo y sus formas de coherencia con el medio dependen del determinismo neurofisiológico de las estructuras, pero se expresan en el registro de la intencionalidad y del sentido *en una dimensión nueva del ser irreductible a las conexiones causales de los procesos biológicos*. Es esta heterogeneidad de los dos tipos de fenómenos la que es negada en la posición "organicista" de Jasper, cuando identifica lo psíquico y lo biofísico. La actitud doctrinal inversa se encuentra evidentemente en las concepciones exclusivamente psicogenéticas de la enfermedad mental estigmatizadas por Henri Ey, concepciones en las cuales el determinismo neurofisiológico no encuentra ya su lugar. Por mi parte yo tendría más bien tendencia a pensar, con ciertos geneticistas, que las interrelaciones del plano biofísico y del plano relacional se desarrollan simultáneamente en las dos direcciones, si es que queremos de una vez tener en cuenta el hecho de que la actividad es un tomar forma del organismo que implica la circularidad relacional de los procesos que aseguran la asimilación del objeto y la acomodación del organismo.

b] La convergencia de los puntos de vista genético y antropológico es el gran problema de la psiquiatría contemporánea. Es también uno de sus dramas, uno de los principales orígenes de sus conflictos ideológicos y de sus contradicciones. No es difícil de prever que todas las discusiones de estas Jornadas de Bonneval van a cristalizar alrededor de posibles opciones ante este problema y sobre todo ante la prioridad de uno u otro punto de vista en el procedimiento metodológico. El análisis de las posiciones neurobiológicas que hemos esbozado en el párrafo II muestra, así lo creemos, la imposibilidad total de progreso en una reflexión sobre el concepto de inconsciente si no se reconoce la necesidad de la utilización simultánea de la antropología y de la genética. La conciencia y las totalidades constituidas de la vida psíquica que nos proporcionan los instrumentos de conocimiento no nos son dadas sin más. Son organizaciones históricas. La observación del desarrollo del niño nos muestra la construcción genética de la inteligencia, de la vida instintivoafectiva y de las instancias lógicas y éticas de la personalidad. Un método aceptable debe poder incluir las aportaciones de las concepciones genéticas (aquí el psicoanálisis y los estudios genéticos de J. Piaget) y las aportaciones de la fenomenología.

Parece que los movimientos más importantes del pensamiento psiquiátrico contemporáneo trabajan en la búsqueda de estas convergencias, en direcciones ciertamente muy diferentes. Estos esfuerzos me parecen encontrar su terminación en obras en plena elaboración, como las de Henri Ey y de J. de Ajuriaguerra. Si elijo hablar de estos autores es porque sus trabajos me son familiares y porque los admiro. Habría que poder referirse a otras empresas, como las de J. Lacan y sus discípulos, e igualmente a los estudios de Binswanger, Von Gebattel y muchos otros.

Precisamente porque el organodinamismo de Henri Ey engloba los puntos de vista fenomenológico y genético en una concepción jerarquizada de la estructura del ser es por lo que permite captar a la vez la estructura de la conciencia (dimensión fenomenológica) y el inconsciente y la biología (dimensión genética). En esta actitud, el estudio de las formas de desestructuración del ser organopsíquico es el aspecto esencial bajo el cual aparece la dimensión genética.

En J. de Ajuriaguerra observamos las mismas preocupaciones, mas la articulación de las nociones de génesis, de sentido y de estructura se delinea dentro de un proceder

científico que sigue un movimiento inverso: el estudio de la estructuración genética de las funciones neuropsíquicas. Me limito aquí, es obvio, a la parte de la obra de Ajuriaguerra consagrada al desarrollo del niño. La originalidad de esta investigación reside en el hecho de que, abordando el estudio de los equipos neurológicos primarios en una perspectiva relacional psicoanalítica (génesis de la relación objetal), la introducción del concepto de maduración en un círculo funcional le permite captar a la vez el valor estructurante de la relación, en el sentido de Spitz, y el campo posible de las realizaciones en los diferentes niveles de maduración. Esta orientación escapa evidentemente a las reservas que pueden suscitar los métodos exclusivamente genéticos. Ella estudia, en efecto, la génesis de las estructuras y de las formas sucesivas de la estructuración relacional de las funciones. A partir de las *Vorgestalten* [preformas] dadas en el equipo biológico, se consagra al estudio del valor estructurante de la relación, del papel de los conflictos y de los fenómenos de catexis de las funciones. No insisto en estos trabajos, que son objeto de estudios actuales por parte de Ajuriaguerra con Lébovici y Diatkine. Ellos nos aportan una dimensión de estudio que permite captar la génesis de los estratos primarios de la actividad psíquica y la estructuración de los procesos que permiten la superación de la indistinción sujeto-objeto y el surgimiento del Yo.

La necesidad en el método de una doble dimensión fenomenoestructural y genética se impone también si tratamos de formular el problema de la biología del inconsciente abordándolo por sus aspectos extremos: la concepción teórica de la neurosis surgida de la práctica clínica o, al contrario, los intentos de situar los sistemas anatómicos en el campo operacional del organismo. Los datos biológicos solos no pueden, en efecto, bastarnos para esbozar este problema.

Las reflexiones de Freud y después las de Kubie sobre la biopsicología del instinto, del inconsciente y de los procesos simbólicos conducen a una teoría de la neurosis en la cual la regresión plantea un problema del cual no ha sido elucidada la vertiente neurofisiológica. Recordemos las tres cuestiones que siguen sin haber obtenido una respuesta:

1) ¿En qué forma los esquemas arcaicos del conflicto primario han permanecido inscritos y presentes en configuraciones biofísicas del sistema nervioso?

2) ¿Cuál era la posición de estos esquemas en la vida psíquica y sus modalidades de intervención o de no intervención en las instancias de la conciencia o de la personalidad antes de hacer eclosión los trastornos?

3) ¿Cuáles han sido los factores “negativos” de la regresión que han permitido la reactivación de estos tipos de relaciones arcaicas? ¿Se los puede describir refiriéndose únicamente a fenómenos psicogenéticos, o deberán hacerse intervenir factores funcionales, dinámicos, incluso “orgánicos” a nivel de las actividades fisiológicas?

Estas tres cuestiones fundamentales no pueden actualmente encontrar respuesta en la escala de la fisiología experimental. Diferentes autores, en particular D. Lagache y R. Diatkine, han consagrado recientemente penetrantes estudios a los problemas suscitados por la noción de regresión en psicoanálisis. La noción de regresión es inseparable de la de compulsión a la repetición y de la de transferencia. Si han podido establecerse interesantes analogías, especialmente por D. Lagache, estaremos de acuerdo con este autor para hacer constar que las conductas observadas por H.O. Mowrer en la rata en condiciones experimentales no pueden identificarse con la compulsión a la repetición. En igual forma.

las discusiones y controversias consagradas al efecto por Zeigarnik no esclarecen más que muy incompletamente este problema.

La tarea de situar las estructuras anatómicas o los sistemas anatomofisiológicos descritos por los biólogos suscita, en el otro polo del problema, la misma necesidad de una metodología bidimensional. Sea que se describan las actividades neuronales en términos de centrencéfalo, de “*visceral brain*” o de configuraciones de probabilidades transanatómicas y estocásticas, el cerebro viviente no puede ser separado de su *Gestaltkreis* y la actividad del organismo se confunde con sus formas de coherencia con el medio en la relación sujeto-objeto y Yo-Otro. El estudio del encéfalo y de los sistemas anatomofisiológicos del sujeto viviente y actuante en su campo operacional implica varios parámetros: el orden físico de los sistemas anatomofuncionales; la configuración o la topología del campo; la significación de la relación organismo-medio tal como se le aparece al sujeto; la planificación de la acción y la historiogénesis de la relación, puesto que el orden del presente implica el recobro de una historia en función de un proyecto.

Con las nociones de estructura, de génesis y de significación tropezamos una vez más con la necesidad de estudiar las estructuraciones del organismo desde un doble punto de vista fenomenológico y genético. Es la exigencia primera de una *neurobiología operacional y antropológica*. Creemos que es ésta una de las vías que permiten *escapar simultáneamente a la metafísica y al mecanicismo energético*.

Parece ser que el problema de los puntos de convergencia entre los métodos antropológicos y los métodos genéticos no puede aparecer, a menos que se discuta en términos tomados en préstamo a la teoría del conocimiento y a la epistemología. Este punto de vista se desprende netamente de la confrontación de las posiciones antropológicas y de los estudios de Piaget sobre la epistemología genética y el círculo del conocimiento. El problema principal desde la perspectiva metodológica es el del punto de partida. ¿Por dónde debemos comenzar? ¿Debemos abordar el organismo al término de su desarrollo, partiendo de la “cúspide”, como Goldstein o los fenomenólogos, o, al contrario, intentar reconstruirlo y comprenderlo a partir de la observación de sus primeros estadios?

La confrontación de las tesis fenomenológicas y de la reflexión de Piaget sobre el método genético hace aparecer dos puntos de convergencia, el uno concerniente a la primera etapa de la empresa científica y el otro a la teoría del conocimiento.

A propósito del círculo del sujeto y el objeto Piaget demuestra que el análisis genético reposa a su vez en el sistema de referencia del que estudia la construcción histórica. Todo método genético mantiene, en el desarrollo mismo de sus pasos iniciales, una relación de dependencia frente a los métodos eidéticos, en la medida en que la reflexión sobre el conocimiento y su construcción histórica se apoya en esquemas referenciales que constituyen en sí mismos la culminación de los procesos genéticos que se han sometido a examen. Esta posición se superpone casi exactamente a la posición de Goldstein. *Nuestro punto de partida no puede situarse sino a nivel de las totalidades constituidas de nuestros procesos psíquicos que nos proporcionan, con los cuadros lógicos, nuestros instrumentos técnicos de conocimiento y de reflexión sobre el conocimiento*. En nuestra marcha metodológica, el estudio fenomenológico de las funciones debe, por tanto, preceder y no seguir a su estudio genético.

Un segundo punto acerca la fenomenología a los estudios genéticos y es de importancia: es una analogía de sus puntos de vista sobre la teoría del conocimiento, establecidos sobre datos radicalmente diferentes.

Cuando Piaget, al estudiar el círculo epistemológico del sujeto y el objeto, muestra que el conocimiento se presenta como un proceso bipolar, una composición del sujeto y del objeto ligada al desarrollo de la acción, se acerca a las tesis fenomenológicas sobre el campo perceptivo y el carácter indisoluble de las relaciones del sujeto y el objeto. De hecho sólo difieren los vocabularios. El análisis epistemológico de Piaget, como la fenomenología, conduce a una refutación simultánea tanto del realismo como del solipsismo. Se opone a la vez "a las interpretaciones empiristas que subordinan el sujeto a los objetos y a todas las interpretaciones que verían en el sujeto una fuente independiente o absoluta de conocimiento".

Tales concordancias son igualmente posibles en la escala de las concepciones psicoanalíticas; citaremos aquí el admirable trabajo de M. Gressot, que muestra bien la fecundidad de un debate a nivel del círculo epistemológico del conocimiento.¹⁸

Pero, dirán ustedes, ¿y el hipotálamo y el rinocéfalo? Sí, es verdad, existen, y yo simplemente quiero recalcar que los rodeos de mi proceder no responden en absoluto al deseo de desvalorizarlos. Lo dije al comienzo de este párrafo: para el ponente una tentativa de síntesis que buscara reunir en una teoría unitaria los puntos de articulación sobre este tema en forma aceptable para todos parecería ingenuidad o quimera. Cada uno de ustedes podrá elaborar ahora la síntesis por su propia cuenta. Aun cuando evidentemente mis predilecciones personales han intervenido constantemente en el análisis de las posibilidades metodológicas, conservo la esperanza, o al menos la ilusión, de haber sido objetivo en la exposición de los datos brutos surgidos de la experimentación (párrafo II). *A partir de estos datos puede aparecer una gran diversidad de significaciones en función de nuestro contexto profesional o individual.* Si he creído un deber situar mis comentarios en niveles que indudablemente habrán parecido a muchos enteramente exteriores al tema en discusión, es porque, en este debate, tropezamos con murallas de las que no percibimos ni el borde superior ni la base. Hay el "muro de la biología", para emplear la expresión de Freud. Hay también el "muro de la metafísica" y el "muro de nosotros mismos", el de los límites de nuestra competencia, de nuestras posibilidades mentales y, de seguro, de nuestro inconsciente. Si he intentado rascar o simplemente mirar el muro de la metafísica es porque, del lado del muro biológico, los ahondamientos experimentales, por apasionantes que sean, me han parecido todavía más alejados del tema en discusión. El proceso de migración iónica transmembranal, la "pompa de sodio" de Hodgkin, la electroquímica sináptica, intervienen ciertamente de la manera más decisiva en el funcionamiento cerebral. Pero pienso que su estudio nos hubiera arrastrado a otra forma de "disolución" del sujeto en la dimensión de lo infinitamente pequeño, para volver a encontrar allí, por lo demás, problemas de una complejidad comparable. Oscilando entre estos dos extremos, nuestra tentativa se asemeja extrañamente a la empresa de Sísifo empujando su roca.

18. M. Gressot, "Psychanalyse et connaissance", en *Revue Française de Psychanalyse*, 1-2, XX, 1956, pp. 9-150.

La enloquecedora complejidad de la organización cerebral, tal como aparece en los trabajos de Sholl, y la variedad casi infinita de posibilidades y de matices de la vida psíquica deben, a mi modo de ver, incitarnos a la prudencia cuando se trata de asignar a un grupo de fenómenos determinaciones anatomofisiológicas localizadas. No pienso que las enseñanzas más fecundas de la neurofisiología sean para nosotros las que nos brinden esta tendencia localizacionista que quiere situar, a cualquier precio, las funciones psíquicas en estructuras circunscritas.

Las aportaciones más importantes son, sin duda, de otro orden. Para nosotros la evidencia de la inscripción de la vida psíquica en el cerebro es, en cierta manera, un axioma admitido, creo, por todos. Es la razón por la que he renunciado voluntariamente a sacar a relucir todo el material clínico de la epilepsia y de los trastornos psíquicos ligados a procesos lesionales gruesos. Las adquisiciones recientes más importantes se reducen para mí, a fin de cuentas, a tres nociones:

1) Existen en la base del cerebro sistemas de acción energética y homeostática cuya acción puede ejercerse sobre el conjunto del neuroeje. Se trata de sistemas dinámicos de acción inhibitoria o facilitadora.

2) Los procesos psíquicos genéricos comunes a los seres vivos superiores (en particular el estado de vigilia, los instintos, los fenómenos emocionales y mnémicos) se ven gravemente perturbados cuando se lesiona estos sistemas, tanto en el animal como en el hombre.

3) Los estudios de la arquitectura y la conectividad de las neuronas, en las perspectivas de la estadística matemática y de la teoría de las probabilidades, plantean el problema de la relación entre el orden físico del cerebro y la estructura de la vida psíquica en términos de predeterminación y de libertad. El "panlogicismo" de estas concepciones no debe hacernos desconocer su interés.

Discutir más a fondo para saber si el sistema lóbulo-límbico-centrocéfalo es el sustrato anatómico de la conciencia, como lo piensa V. Penfield, o al contrario del inconsciente, como estima P. Guiraud en un enfoque mucho más matizado, implica el riesgo de llevarnos hacia callejones sin salida. Si se quiere convenir en que el estado de vigilia no es la conciencia reflexiva, que la necesidad sexual no es ni el deseo ni el amor, o más simplemente, en que existe una diferencia entre la rata, el gato y el hombre, parece impensable una concepción localizacionista de la conciencia, del instinto o del inconsciente, aun cuando sea verdad que todos estos fenómenos responden a configuraciones neurofisiológicas de las que un día, sin duda alguna, se llegará a registrar la traducción eléctrica. Estas estructuras basales "energéticas instintivas" deben engranarse en configuraciones transanatómicas subcorticocorticales del tipo de las evocadas a partir de los trabajos de Lotka, D'Arcy Thompson, Von Neumann y Morgenstern. Si tomamos el famoso ejemplo de P. Guiraud que visualiza lo que pasa en su propio encéfalo cuando contempla su sombrero puesto sobre la mesa, vemos, en una situación que podríamos calificar de simple, intervenir al encéfalo en la casi totalidad de sus funciones. Si, metiéndonos más a fondo, consideramos lo que podrían ser los correlatos neurofisiológicos de la actividad psíquica del hombre que actúa, que sufre o que ama, o incluso del paciente en la sesión analítica, llegamos a la noción de que, en el encéfalo, conciencia e inconsciente deben responder a configuraciones transanatómicas móviles, refractarias por definición a

toda tentativa de descuartizamiento. En el sistema nervioso en actividad, conciencia e inconsciente son investidos en formas relacionales globales que responden a conjuntos dinámicos. En estas organizaciones psiconeurofisiológicas, tanto el inconsciente como la conciencia se encuentran indudablemente en todas partes, pero no pueden localizarse en ninguna en concreto.

Nuestra reflexión sobre la neurofisiología del inconsciente no puede, pues, encontrar su culminación en esquemas concretos surgidos de la experimentación. Pero no por ello debemos sentirnos frustrados o escépticos. En realidad lo sabíamos desde el comienzo, los dados estaban trucados. Este problema, por definición, no podía resolverse en términos neurofisiológicos. Por mi parte, las enseñanzas de este trabajo son de dos órdenes. Es indispensable que conservemos el contacto con la investigación neurofisiológica y neuroquímica, aun si nuestra inclinación nos empuja más allá hacia los estudios clínicos y la psicopatología. No hablaré aquí de las incidencias terapéuticas de estas investigaciones ni de las sorprendentes contradicciones entre nuestros éxitos empíricos en el tratamiento farmacológico y la ausencia de progreso teórico verdadero en la comprensión de la vida psíquica normal y patológica. Las nuevas drogas hacen del psiquiatra de hoy un brujo desconcertado por sus propios milagros. La investigación psiquiátrica en este terreno de tanto porvenir no podría progresar más que ahondando en los datos neuroquímicos y electrofisiológicos discutidos en su contexto psicopatológico. Las reservas que pueden suscitar las actitudes metodológicas de las ciencias exactas aplicadas a la psicología y a la psiquiatría deben empujarnos a nuevos tipos de investigación. En este sentido podemos encontrar inspiración y modelos de verdaderas investigaciones psicobiológicas en trabajos de orientación tan opuesta como son los de Von Weizsaecker y más recientemente de R. Spitz.

Otro aspecto que aparece en una reflexión sobre lo biofísico, la conciencia y el inconsciente, es la necesidad de una especie de "revisiónismo" permanente de nuestras posiciones personales y un ir y venir de los hechos psicopatológicos y experimentales a los sistemas de referencia a través de los cuales llegamos a estos hechos. Si los hechos siguen siendo incongruentes fuera de una elaboración teórica que permita hipótesis de trabajo, el análisis de las discusiones en los encuentros "multidisciplinarios" muestra los peligros de las "teorías" cuando éstas se convierten en dogmatismos. La necesidad de comprensión, de coherencia y de visión global conduce a menudo a formulaciones extrañas. La exigencia de especialización hace que estas síntesis sean todas más o menos *polarizadas* en torno a datos fenomenales segmentarios. Al preparar este estudio hemos encontrado incesantemente esta necesidad de construcción que conduce a *Weltanschauungen* fundadas en las dendritas, los modelos cibernéticos y también en las teorías psiquiátricas o filosóficas centradas en torno a tal o cual aspecto de la vida psíquica y de las relaciones interhumanas. Estos juegos son ciertamente apasionantes y en la boca de algunos pueden adquirir un poder de seducción irresistible. A menudo estas especulaciones se solidifican y se transforman en sistemas cerrados. Tal fue el caso de la mayoría de los coloquios que, desde hace una decena de años, se vienen consagrando a las relaciones del sistema nervioso y de la vida psíquica. En los encuentros multidisciplinarios, las síntesis y las formulaciones personales se convierten en el mayor obstáculo que paraliza toda discusión.

Ante los sistemas cerrados y los dogmatismos, no podemos hacer otra cosa que apelar

en nosotros mismos a esa maravillosa propiedad de la naturaleza humana, encontrada por Freud y por Goldstein incesantemente en su reflexión sobre el ser y el conocimiento: "poder decir no".

Señoras y señores: este estudio era una apuesta sobre temas poco accesibles a un médico practicante común y corriente. Sin duda me creerán si les confío que representó para mí un simple ejercicio y, en cierta manera, una fantasía. Ahora importa ser serio. No siendo ni fisiólogo, ni filósofo, para emprender este trabajo yo no disponía, a fin de cuentas, de otros títulos que mi inquietud y mi deseo de comprender. Al ponerles punto final, no tengo ilusión alguna sobre el posible valor de estas reflexiones. Su orientación no habría que buscarla, sin duda, en la naturaleza de las cosas sino en mi propio nivel individual y en mis propias contradicciones.

Este trabajo le debe el haber visto la luz a la presión amistosa de mi maestro Henri Ey, que me ha forzado literalmente la mano. Esta problemática del sistema nervioso y del inconsciente que suscita en cada uno de nosotros reacciones muy comprensibles de retirada, amenazaba con excluir a la fisiología del encéfalo de estas Jornadas Psiquiátricas de Bonneval. Después de haberme rehusado por sentimiento de incapacidad y por la conciencia de los múltiples peligros de tal empresa, acepté en el último minuto realizar una comunicación que, sigo creyéndolo así, debería corresponder a un neurofisiólogo.

Si en ciertos momentos he podido dar la impresión de dejarme arrastrar por este juego extraño, es sin duda porque Henri Ey pensaba que no se podría lograr una meditación sobre la conciencia y el inconsciente si ésta no intenta incluir en sus perspectivas el conjunto de nuestros conocimientos neurobiológicos. Si en algún momento me he atrevido a jugar al inquisidor y tomar distancia frente a los principales movimientos contemporáneos es porque era necesario un voluntario que iniciara la discusión y sufriera las primeras estocadas suscitando deliberadamente la irritación. En esta empresa no había nada que ganar y todo que perder. Pero yo sabía que los oyentes de Bonneval me perdonarían acaso mis audacias que, en otra parte, hubieran sido fatales para mí. Deseo obviamente que la discusión me incite a invertir, si es necesario, mis perspectivas actuales y reescribir este borrador.

Vuelvo a ocupar mi puesto en la jerarquía. Esta desviación laboriosa ha quedado inacabada. No sé si ha sido graciosa o ha provocado aburrimiento. Mas, lo sabíamos todos desde el comienzo, lo esencial en este juego es no hacer reír. ¿Habré merecido al menos el placer de escucharlos ahora a mi vez?

REFLEXIONES A PROPOSITO DE LA COMUNICACION DEL DR. BLANC SOBRE "CONCIENCIA E INCONSCIENCIA EN EL PENSAMIENTO NEUROBIOLOGICO ACTUAL"

G.C. LAIRY

Discutir el trabajo del Dr. Blanc me resulta una tarea un tanto difícil, y esto por dos razones al menos, que son evidentes: la primera es que, en sus grandes líneas, me encuentro en completo acuerdo con lo que él dice; y la segunda es que, siendo su exposición más una discusión que una comunicación, los problemas que hubiera suscitado la ponencia que no ha hecho se encuentran allí, si no resueltos, sí al menos formulados.

No pudiendo hacer yo misma esa ponencia de neurobiología en el marco de una simple discusión, debería contentarme con subrayar algunos puntos que tienen una relación particular con este dominio, abordándolos de una manera menos general y más concreta. Pero antes que nada se imponen ciertas observaciones. Que la neurobiología no pueda dar cuenta y razón del inconsciente tal como lo entienden los psicoanalistas, que no sea una vía de acceso adecuada al estudio de sus mecanismos en virtud del diferente nivel de realidad en el que se sitúan los datos que ella nos proporciona, todo esto parece a primera vista evidente. ¿Qué es, entonces, lo que justifica la exigencia de una vuelta al estudio del funcionamiento del sistema nervioso en el marco de un estudio del inconsciente? Como nos lo ha recordado el Dr. Blanc, esta exigencia es el corolario del juramento de fidelidad casi universal al principio de subordinación de la actividad psíquica al funcionamiento del sistema nervioso; pero sigue en pie la cuestión de puntualizar con cierta precisión el cómo de esta subordinación. Si el inconsciente es uno de los nudos en que se cruzan y empalman lo biológico y lo psicológico, ¿es posible aprehender uno de estos términos a partir del otro?

Cada uno de los ponentes que ha abordado la vertiente esencialmente psicológica del problema, ha pronunciado o escrito la palabra biológico sin que por ello esta palabra haya ganado mucho en claridad; y es de esperar que el enfoque biológico del problema no aclare tampoco el aspecto psicológico. De hecho, de la utilización de un vocabulario común nace una gran ambigüedad: los términos de "estructura y organización del Inconsciente", de "regiones dentro del aparato psíquico", por no citar más que algunas tomadas al azar, no dejan de tener cierta resonancia de otros tales como "estructuras nerviosas", "organización anatomofuncional", "regiones cerebrales", etc. Parece necesario precisar dónde se sitúan los puntos de contacto y sobre todo los planos de escisión, más allá o más acá de los cuales estas mismas palabras adoptan una significación específica propia del dominio al que se refieren. A esto hay que añadir la extraña fascinación que ejercen sobre los que manejan estos conceptos, las ciencias que estudian sus bases sedicentes fundamentales. Como recordaba A. Green, Freud fue el primero que no pudo escapar a ella; y si más tarde resintió la necesidad de un distanciamiento del aparejo nervioso, la necesidad de

una referencia a este aparejo fue primitivamente tanto más imperiosa. La figuración de este aparato refleja el estado de los conocimientos biológicos de su tiempo. ¿Qué modificación, qué perfeccionamientos podrían introducir los progresos de nuestros conocimientos en las representaciones que podemos hacernos de los mecanismos biológicos capaces de desempeñar un papel en el inconsciente? A nuestro modo de ver es ése el único punto fácil de tratar. Los considerables progresos experimentales adquiridos en el curso de los últimos años hacen que las concepciones neurobiológicas actuales sean mucho más cercanas de las concepciones clínicas y, aun cuando no tengan el valor estricto de una explicación, nos permiten construir esquemas más satisfactorios. Hablaremos, pues, de algunos de los datos neurofisiológicos y clínicos más recientes que pueden ilustrar esta evolución de nuestros conocimientos.

Hay dos vías de aprehensión posible de los datos neurofisiológicos, que implican desde el comienzo una orientación diferente de la investigación y sólo se llegan a juntar emprendiendo una marcha en sentido inverso: la psicofisiología y la neurofisiología.

La psicofisiología parte del estudio del comportamiento de los animales en condiciones de vida libre e intenta extraer de sus observaciones la noción de esquemas elementales de comportamiento capaces de dar cuenta, por su asociación, de comportamientos más complejos. Es así como los etólogos han estudiado los instintos; y es a este grupo al que se refieren la mayoría de los estudios de aprendizaje y de condicionamiento. De ordinario los psicofisiólogos representan los mecanismos según los cuales se efectúan estos comportamientos elementales siguiendo esquemas más o menos elaborados (recordemos, a modo de ejemplo, los esquemas de Lorenz a propósito de los instintos, bajo la forma de un sistema hidráulico con "depósitos" de energía y vías de evacuación); los datos proporcionados por la anatomía y la neurofisiología servirían para situar estos esquemas hipotéticos a nivel del sistema nervioso central.

La neurofisiología en sentido estricto del término trata, en cambio, de realizar un estudio desubjetivizado de los mecanismos cerebrales artificialmente aislados sobre preparaciones más o menos simplificadas (animales que han sufrido secciones a diversos niveles, preparaciones bajo anestesia, etc.). La aplicación de los datos que la neurofisiología aporta a la comprensión del comportamiento libre es una extrapolación a la que se rehusan la mayoría de los neurofisiólogos. Estos, en efecto, desean que el progreso de su ciencia y de su técnica derive de los solos resultados experimentales y no de hipótesis nacidas de una reflexión sobre el comportamiento. Puede comprenderse así que haya sido preciso esperar hasta 1949 para rebasar la neurofisiología de las vías específicas y llegar a la demostración de que el cerebro podía funcionar como un todo. La repercusión de este "descubrimiento" neurofisiológico ha sido inmensa, hasta el punto de minimizar momentáneamente o incluso de enmascarar completamente el papel específico de las diversas regiones cerebrales. La neurofisiología actual tiende ya a una apreciación más justa de los efectos respectivos de los sistemas específicos locales y de los sistemas inespecíficos mismos más diferenciados.

Veamos cómo estas nociones toman cuerpo a propósito de algunos temas que pudieran encontrar lugar aquí, por ejemplo, el tema "energética e instintos" y el tema "conciencia-percepción-vigilancia".

Energética e instintos. Está actualmente bien probado que todo agregado celular nervioso, aun aislado de toda aferencia y en conexión con el organismo únicamente a través de los capilares, presenta una actividad tónica autónoma. Las células siguen presentando descargas rítmicas, variables, si se hacen variar las constantes netas a nivel del mesencéfalo y principalmente de la formación reticular. En las situaciones experimentales habituales, esta última puede ser reforzada por toda una serie de variaciones tanto del medio interior como del medio externo. Estas variaciones, que se pueden esquematizar bajo el vocablo genérico de estímulo, tienen, de hecho, un doble efecto: uno, el efecto inespecífico, es el efecto de incremento de la actividad reticular, es energizante, el otro, el efecto específico, alcanza electivamente zonas privilegiadas corticales o subcorticales, esquemáticamente corticales para los estímulos exteroceptivos y diencefalorrinencefálicas para las variaciones del medio interior y ciertos estímulos interoceptivos.¹

Las variaciones de la actividad tónica autóctona de las estructuras subcorticales en relación con las necesidades del organismo se representan de la manera siguiente: la "ausencia" de un elemento esencial en el medio interno (glucosa en el caso de las necesidades alimenticias, por ejemplo) o la adición a éste de una nueva sustancia (tales como ciertas hormonas en el caso de las necesidades sexuales) actúa como un estímulo y provoca un aumento considerable de la actividad reticular. Este acrecentamiento de energía sería el mecanismo básico del comportamiento apetitivo o de la fase preparatoria del acto sexual, en el que se intensificarían todas las actividades motrices, sensoriales, de vigilancia, etc. Todo el comportamiento de satisfacción de la necesidad tendería a restablecer el equilibrio anterior por el restablecimiento del equilibrio homeostático y la descarga de actividad en las esferas motrices. Se ve por esto mismo cómo conciben los fisiólogos el organismo como un sistema cerrado en el que la variación del medio interior adquiere el valor de un aporte de energía que haría necesario y posible, en cierta manera, este exceso de energía. ¿Cómo conciben los fisiólogos, tras esta energetización, la posibilidad de selectividad del comportamiento específico? En este punto vuelven a un cierto localizacionismo y consideran que el cambio del medio interno por su naturaleza misma o por las reacciones neuroquímicas o neurohormonales en cadena, afecta áreas particulares, verdaderos "centros" caracterizados por su sensibilidad electiva a estas variaciones químicas. Estos centros, diencefálicos o rinencefálicos, se localizan mediante experimentos de sección o de excitación; así, existiría una zona electivamente sensible a variaciones mínimas de tal o cual elemento constitutivo del medio interno. Microinyecciones de suero hipertónico a nivel de los núcleos paraventriculares del hipotálamo anterior, por ejemplo, provocarían el acto de beber, y microinyecciones de estrógeno en el hipotálamo posterior provocarían el comportamiento sexual. Lo que es probablemente nuevo en los datos neurofisiológicos actuales y permite superar un localizacionismo rígido es la noción de que la lesión o estimulación de zonas electivas tiene a su vez una acción global, difusa, que pone en juego el conjunto del organismo por un efecto directo o una retroalimentación reticular.

1. Hay que subrayar la ambigüedad del término "específico" en neurofisiología. Este término, en efecto, puede referirse. *a)* por una parte, a los sistemas de proyección primaria, vías ópticas retino-corticales, acústicas cocleocorticales, etc.; *b)* por otra parte, a la cualidad de un comportamiento o de un estímulo.

de excitación; así, existiría una zona electivamente sensible a variaciones mínimas de tal o cual elemento constitutivo del medio interno. Microinyecciones de suero hipertónico a nivel de los núcleos paraventriculares del hipotálamo anterior, por ejemplo, provocarían el acto de beber, y microinyecciones de estrógeno en el hipotálamo posterior provocarían el comportamiento sexual. Lo que es probablemente nuevo en los datos neurofisiológicos actuales y permite superar un localizacionismo rígido es la noción de que la lesión o estimulación de zonas electivas tiene a su vez una acción global, difusa, que pone en juego el conjunto del organismo por un efecto directo o una retroalimentación reticular.

Conciencia-percepción-vigilancia. Si pasamos ahora rápidamente al problema de la vigilancia, lejano soporte de la conciencia, la fisiología describe una vigilancia difusa que se traduce en un nivel de activación más o menos elevado de las estructuras nerviosas, en una mayor o menor disponibilidad de los conjuntos funcionales a una reacción discriminada; y una vigilancia específica que se traduce en la selección sensorial, la elección, entre los estímulos que asaltan el organismo, de los estímulos actualmente pregnantes. ¿Cómo puede aprehenderse esta elección? Parece que no se realiza únicamente a nivel cortical, sino ya a nivel reticular y acaso quizá ya a nivel de los receptores periféricos, lo que finalmente permitiría no reducir el organismo únicamente al contenido de la caja craneal. C. Blanc, en su exposición, ha recordado la noción de convergencia a nivel reticular de todas las aferencias y ha encontrado ahí una contradicción en el plano psicobiológico porque, dice, “si corresponde bien a la noción de la integración por procesos de adición y totalización espaciotemporal, su consecuencia es una disolución y una desdiferenciación de la información”. De hecho, si bien al investigarlas sucesivamente pueden registrarse proyecciones de todas las sensibilidades a nivel de las mismas células reticulares que realizan esta convergencia, la llegada simultánea de dos aferencias de tipos diferentes puede conducir sea a una adición, sea, al contrario, a una oclusión del efecto de la una por el efecto prevalente de la otra. Parece, pues, que puede captarse una diferenciación de los estímulos desde este nivel de energetización reticular difusa y cuya apelación de aespecífica nos parece responsable de numerosas confusiones. Los estímulos prevalentes son, naturalmente, en primer lugar, aquellos que afectan a la integridad del organismo, los estímulos nociceptivos y todos los que implican *stress*, aun cuando los estímulos neutros pueden volverse prevalentes por condicionamiento. A escala cortical, no hay necesidad de recordar las topografías de las diferentes áreas específicas de proyecciones sensoriales; la extensión espacial de las proyecciones corticales más allá de los límites clásicos de las áreas de proyección primaria, la amplitud de los potenciales evocados a su nivel, dependen a la vez del nivel global de actividad y de la prevalencia actual del estímulo.

Como por la variación del medio interno el estímulo exteroceptivo es concebido como un factor de energetización, el acrecentamiento de energía debe ser neutralizado para restablecer el equilibrio del organismo. Se han propuesto diversos esquemas para esta neutralización: por una parte, a nivel reticular, el acrecentamiento excesivo de energía implica la puesta en juego de mecanismos de desactivación por intermedio de las aferencias vegetativas; existiría además un “centro” reticular inhibitorio situado en la parte inferior bulbopontina de la formación reticular; por otra parte, a nivel del córtex, existirían dispositivos inhibidores y la actividad específica podría concebirse no como una

actividad primitivamente diferenciada sino como el resultado de una modulación de la actividad difusa por sistemas supresores diferenciados.

Este efecto inhibitor tendría un papel esencial en los mecanismos del dormir, mecanismos que los fisiólogos discuten para saber si proceden de una inhibición reticulocortical o de una inhibición primitivamente cortical y secundariamente reticular. Parece que puede aceptarse una pluralidad de mecanismos para explicar el dormir o, más bien, las diferentes condiciones del dormir. Igualmente el dormir no se concibe ya como un continuo lineal de estadios que no diferirían entre sí más que de una manera cuantitativa, por el grado más o menos importante de desactivación central. Se esboza más bien una distinción cualitativa que correspondería a la entrada en juego de dos conjuntos anatomicofuncionales diferentes (experiencias del profesor Jouvét): un sistema corticoreticular, responsable del estado de vigilia y del sueño simple más o menos profundo, y un sistema rombencefalol mbico, responsable del estado de sueño en el que aparecen los sueños y relativamente independiente del precedente, aun cuando la entrada en juego del primero sea indispensable para la del segundo.

Los hechos que acabamos de referir someramente pueden dar una idea de los progresos realizados, sobre todo gracias al desarrollo de las técnicas electrofisiológicas, en relación con la época del *Proyecto de una psicología para neurólogos*. El funcionamiento del sistema nervioso ya no se concibe en simples términos de centros que reciben mensajes por vías aferentes y, acumulando una energía necesaria para la alimentación del comportamiento motor adecuado, se efectúan a través de las vías aferentes; la complejidad funcional captada por técnicas de registro de larga duración de un cerebro puesto en situación implica la noción de interferencias continuas entre la acción electiva de una zona cerebral y el nivel global de actividad; la entrada en juego de un "centro" determina, además del efecto específico, una acción global y difusa sobre el conjunto del organismo; inversamente, toda acción global sobre el conjunto de las estructuras modifica diversamente el umbral de excitabilidad de las zonas focales privilegiadas y, por tanto, su aptitud a responder a un estímulo externo o interno particular. Junto a la noción de esta interferencia constante de los efectos globales y especificolocales se esboza la noción de una posible esquizofisiolog a relativa de sistemas anatomicofuncionales que adquieren un mayor relieve en ciertas situaciones particulares (así, el aparente aislamiento funcional del sistema rombencefalol mbico en el curso del sueño con actividad onírica o de los sistemas rincefalol mbicos en el curso de ciertas actividades instintivas).

Empero, sea cual fuere el valor que pueda concederse a estos datos, es evidente que no tienen más que un interés relativo en relación con nuestro tema, pues: por una parte, sólo se dirigen en su mayoría al estudio de los mecanismos comunes al hombre y a los animales, muy elementales por tanto; por otra parte, estos datos han sido en una gran parte formulados en términos cuantitativos y no dan cuenta más que indirectamente de los datos cualitativos. Además, no nos ayudan nada en un estudio psicobiológico de las significaciones: el deseo no es reductible a la necesidad, figurada experimentalmente por la "ausencia" de un elemento bioquímico esencial o por el desequilibrio homeostático; la reducción de la necesidad no es el instinto; la vigilancia no es la conciencia. Como lo han subrayado los doctores Lébovici y Diatkine, los datos neurofisiológicos no pueden referir-

se sino a estadios muy primitivos del desarrollo humano, a fenómenos psicofisiológicos que, si tienen una relación con el inconsciente, siguen siendo muy elementales.

Acaso pudiera esperarse que nos acercáramos un poco más al tema estudiando sus “zonas marginales” y explorando los datos experimentales que se refieren al preconsciente. Sería preciso entonces recordar una multitud de hechos concernientes al aprendizaje y la memorización; la posibilidad de rememoración de aprendizajes olvidados, en el animal, en el curso de comas (experiencias de Greenblat), los condicionamientos por estímulos subliminales o estímulos no percibidos (utilizados en el hombre en la esfera de la publicidad o de la propaganda), las neurosis experimentales. . . Estas experiencias son ciertamente importantes y probarían, si hiciera falta, la realidad del preconsciente. Pero no explican sus mecanismos, ni menos los del inconsciente.

Otra vía de acceso sería tratar de estudiar “objetivamente” los estados patológicos que permiten la exteriorización del inconsciente; el material privilegiado para este estudio nos lo proporciona ciertamente la epilepsia y sobre todo la epilepsia “temporal”. Siguiendo los trabajos de Gibbs, la mayor parte de las crisis epilépticas “psicomotrices” con liberación de actividades automáticas inconscientes, de manifestaciones instintivas, se han podido referir, aun fuera de toda noción de lesión epileptógena, a un disfuncionamiento de las estructuras ténporo-rinencefalolímicas en virtud de la existencia en tales casos de un foco eléctrico temporal crítico o infracrítico. Desde 1948 Gibbs demostró las relaciones de estos focos eléctricos con el nivel de vigilancia: el sueño en sus primeros estadios favorece la descarga paroxística de este foco temporal. Ulteriormente se ha mostrado también que la descarga de tal foco favorece a su vez el adormecimiento o al menos puede determinar una inestabilidad en el mantenimiento de los niveles superiores de vigilancia. La crisis “temporal” se expresa eléctricamente por una desactivación generalizada de la actividad cortical que traduce la alteración de la conciencia superior, signo “negativo” que constituye el fondo sobre el que se expresa la actividad paroxística de ciertas estructuras. Los registros de larga duración por electrodos profundos de estas estructuras rinencefalolímicas en el hombre en casos de epilepsia psicomotriz o psíquica permiten captar momentos privilegiados en el curso de los cuales parece que ciertos “centros”, ciertos focos parecerían funcionar en aislamiento funcional relativo. Estos momentos pueden corresponder a manifestaciones psicóticas infracríticas en los epilépticos. En el curso de estas crisis volvemos a encontrar tanto la hiperactividad de los focos como la repercusión de esta hiperactividad sobre el conjunto de la actividad cerebral, en particular el nivel global de actividad o de activación en relación con la vigilancia. El estudio clínico y electrofisiológico del desencadenamiento de las crisis o de las descargas paroxísticas muestra las estrechas interrelaciones entre la cualidad de la estimulación reflexógena, el grado y el modo de eficiencia de esta estimulación. En el plano neurofisiológico, resulta que un estímulo no actúa como determinante de una descarga paroxística en virtud de su especificidad sensorial, sino en virtud de su significación, sea inmediata (efecto de sorpresa, dolor, *stress*. . .) o secundariamente adquirida por condicionamiento. El estímulo eficaz provoca así no ya, o no sólo, una excitación focal al nivel de su proyección, sino un efecto global de desequilibrio de la regulación que permite a un “foco” preexistente, o a una estructura que funciona ya más o menos en el aislamiento, descargarse completamente.

Estos datos son importantes y han aportado esclarecimientos interesantes sobre las estructuras implicadas en el despliegue de manifestaciones epilépticas particulares. Pero este conocimiento de los mecanismos neurofisiológicos de la crisis sigue manteniéndose fuera de la comprensión del contenido significativo de la actividad inconsciente expresada en la crisis.

En el curso de esta breve evocación de algunos hechos, por lo demás ya conocidos, no he podido escapar a una ambivalencia indiscutible: valorar los progresos realizados en ciertos ámbitos de la neurobiología o insistir en la distancia irreductible que separa los datos que nos proporciona de la esencia misma del tema al que intentamos integrarlos.

De hecho, es cierto que si las ciencias neurobiológicas nos resultan cada vez más extrañas por la complejidad creciente de las técnicas que utilizan, sus resultados, en cambio, son cada vez más utilizables en la construcción de esquemas de funcionamiento del sistema nervioso, si bien a condición de reformularlos en su lenguaje propio. En efecto, si de la ponencia del Dr. Blanc se concluye que los mismos resultados experimentales han podido ser interpretados tan diversamente por autores que diferían en su posición teórica, esto, en mi opinión, no puede constituir una crítica. Porque quizá esté ahí la justificación de la neurobiología para el psiquiatra o el psicólogo: que les proporcione el esbozo de un esquema que puedan terminar o modelar a imagen de su propia concepción de las cosas, en tanto que sea verdad, como dice Gaston Bachelard, que si se deja hablar a los hechos por sí mismos nunca nos dirán nada.

DISCUSION

G. Lantéri-Laura. I. Después de haber leído la ponencia del Dr. Blanc sobre las conexiones entre el problema del inconsciente y los datos de la neurofisiología, después de escuchar la exposición oral en la que volvió a tratar los elementos fundamentales en una presentación aún más convincente, y tras haber escuchado las reflexiones críticas de la Sra. Lairy que nos conducen a las mismas exposiciones, quisiera yo antes que nada agradecerles su esfuerzo, aportando toda mi adhesión a sus conclusiones escépticas. Las investigaciones de neurofisiología experimental y de electroencefalografía humana pueden ciertamente enseñarnos mucho sobre lo que concierne a fenómenos tales como la vigilancia, la vigilia y el sueño, o incluso los patrones de la electrogénesis cortical en los estados confusionales; pero las diversas enseñanzas así adquiridas no pueden, en la eventualidad más favorable, referirse más que a la estructuración de la experiencia inmediata en figura y fondo. Ahora bien, esta estructuración nos proporciona, es verdad, un modelo que tiene su paralelo en psiquiatría, mas este modelo no puede ser más que el de las relaciones entre la conciencia y el preconscious; no podría, pues, sernos de una utilidad directa, pues el desarrollo mismo de estas Jornadas nos muestra claramente que, cuando abordamos propiamente la esfera de la psicopatología, de lo que se trata es del inconsciente freudiano. Por eso es por lo que la neurofisiología no puede decirnos nada que se refiera con especificidad al inconsciente.

II. Quisiéramos añadir a este conjunto de motivos una razón de orden epistemológico que no nos parece que hasta ahora haya sido suficientemente desarrollada. No se puede enfocar este problema de las relaciones posibles entre la fisiología cerebral y el inconsciente freudiano más que en términos de comparaciones, en el sentido de preguntar qué es lo que en el uno puede corresponder al otro y qué analogías son verificables o no entre ambos, pues todo lo que puede efectuarse es una cierta aproximación entre dos series de hechos, unos referidos al cerebro, los otros al inconsciente.

Ahora bien, una comparación así une dos órdenes de realidades evidentemente muy desemejantes —es ésta una observación enteramente banal— pero sobre todo cuyos medios de conocimiento y cuyo enfoque epistemológico son enteramente heterogéneos, y nosotros creemos que una gran parte de las dificultades propias de este tema se deben a que el inconsciente no es en absoluto cognoscible de la misma manera que el cerebro, de tal modo que las comparaciones ulteriormente posibles quedan todas implícitamente falseadas por anticipado, debido a esta misma heterogeneidad.

Conocemos el cerebro en cuanto objeto accesible a nuestros sentidos, pero debemos insistir en que en realidad, cuando nos interesamos en el cerebro en cuanto médicos, se trata sobre todo de un objeto que pertenece al mundo de la cultura. Ciertamente que es el cerebro lo que comenzamos a ver cuando hacemos una incisión en la duramadre, pero desde el momento en que buscamos allí las particularidades anatómicas más simples, desde que queremos localizar la frontal ascendente o el giro cingular, ya no nos basta ahí el cerebro como puro y simple objeto perceptible y no conserva entonces sentido sino en la medida en que es también ese objeto concerniente a todas las investigaciones anatómicas de las que podemos echar mano;² es por esto por lo que decimos que el cerebro es un ser-de-la-cultura, del que no podemos reconocer nada más que a través de la mediación muy indirecta de un conjunto de conocimientos que se refieren a él de múltiples maneras. Es ése un aspecto esencial de la anatomía cerebral, de la anatomía patológica y de la neurofisiología; este carácter no le quita evidentemente lo más mínimo a su certeza, pero la cualifica específicamente.

Ahora bien, el inconsciente posee una estructura epistemológica³ enteramente diferente. Es obvio que el inconsciente se vincula al comportamiento significativo del hombre, mientras que los estudios del cerebro no conciernen a este comportamiento sino de lejos; empero, esta disparidad no nos parece ni fundamental ni irreductible y no creemos que haya gran provecho en acentuarla. Allí donde la oposición nos parece grave y fecunda es en el hecho de que el cerebro no es cognoscible más que por una sola vía, mientras que el inconsciente es necesariamente un objeto ambiguo, conocido por dos procedimientos heterogéneos.

Es verdad que el inconsciente, al igual que el cerebro, es un objeto del mundo de la cultura y que no podemos decir nada de él a no ser por la mediación de múltiples trabajos y, en particular, de las investigaciones de Freud. Así como no podríamos localizar nada en el cerebro sin el intermediario de nuestros conocimientos anatómicos, tampoco podemos dar la menor precisión a propósito del inconsciente sin el rodeo de nuestras lecturas

2. Esta observación se inspira en la dialéctica hegeliana del objeto percibido.

3. Es decir el conocimiento que podemos tener del inconsciente se adquiere por vías diferentes.

freudianas; a este respecto, inconsciente y cerebro parecen epistemológicamente vecinos. Mas el inconsciente nos es también accesible por otra vía; ya que, si nos quedamos en lectores de las obras psicoanalíticas, somos también los actores y observadores de la psicopatología de nuestra vida cotidiana. El inconsciente no es solamente aquello de lo que se trata en nuestras bibliotecas y en estas Jornadas de Bonneval; es también lo que presentimos en nuestros actos y en los de los otros, lo que no dejamos de reconocer y, finalmente, lo que inflexiona en tal o cual sentido nuestras ideas sobre el inconsciente, y en particular, la presente intervención.

En otras palabras, el cerebro es un ser de la cultura que se toma siempre en la misma acepción, mientras que el inconsciente es al mismo tiempo un ser de la cultura, como el cerebro, y lo que es más yo mismo que yo, sin que yo lo sepa jamás completamente. El discurso que habla del cerebro permanece siempre en el mismo registro. El que trata del inconsciente, en cambio, se sitúa a la vez en dos esferas extrañas la una a la otra. Por una parte dice algo de este inconsciente; por otra parte, el inconsciente se manifiesta por y a través de él. Es ésta la razón por la que, cuando tratamos de buscar analogías entre este inconsciente y el cerebro, ponemos en cierto paralelismo un ser unívoco y un ser ambiguo; de ahí nuestras analogías inextricables, de las que no tenemos la menor probabilidad de escapar mientras no sepamos construir una exposición coherente en la que esta ambigüedad del ser del inconsciente no nos engañe más.

III. Quisiéramos terminar haciendo una pregunta, por más que pueda parecer ingenua. Hemos oído aquí ya varias veces la frase “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, es decir, “el inconsciente está estructurado en cuanto lenguaje”, y hemos tenido ya múltiples ocasiones de comprender toda la pertinencia y toda la eficacia de esta formulación. A aquellos que han sabido elaborar esta fórmula y establecer su fecundidad en el psicoanálisis les preguntamos ahora: así como podemos decir que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, ¿piensan ustedes que tiene algún sentido expresar el problema de esta mañana mediante una interrogación así: “es que el inconsciente está estructurado como una parte de los patrones neuronales”? O ¿“está el inconsciente estructurado como una porción de una máquina cibernética”?

Serge Leclaire. La señora Lairy nos ha dicho que la necesidad está figurada por la falta o carencia. Esta fórmula me ha sorprendido porque en el plano psicoanalítico nos hemos interesado precisamente en los diferentes niveles de la necesidad. Ha sido cabalmente a partir de ahí, de ese tomar en consideración la falta, como llegamos a los diferentes niveles de la necesidad, del deseo y de la demanda. La gran dificultad que encuentro en el plano psicoanalítico es la de llegar a articular algo coherente sobre la cuestión de la falta, es decir, clínicamente sobre las cuestiones que se refieren al complejo de castración y, teóricamente, como lo evoqué ayer, sobre las cuestiones que se refieren a la pulsión de muerte. La cuestión que yo plantearía a los ponentes sería la de saber si, en el nivel de su experiencia o de su documentación, han encontrado algo preciso que se refiera no tanto a la manera de enfrentarse con esa falta sino sobre la naturaleza misma de lo que es la falta. Tengo la impresión de que tenemos ahí un punto común a nuestras investigaciones.

Jean Laplanche. Si existe un terreno común que permita el establecimiento de un diálogo concreto, pienso que podría ser el del sueño, del dormir y de las fuerzas que se encuentran allí en juego. Freud no dejó esta cuestión de lado y yo voy a tomar aquí nuevamente la comparación introducida por él, imagen que no fisiológica sino económica.

Freud distinguió en la empresa del sueño el papel del empresario y el del capitalista. El capitalista es el deseo inconsciente, que está siempre presente y proporciona la energía del sueño. El empresario, en cambio, puede ser muy variable. En la descripción más esquemática puede decirse que es el preconscious: los pensamientos diurnos, los pensamientos preconscious. A veces, aun cuando no siempre, existe un deseo preconscious que emprende la tarea de desencadenar el sueño. Pero, de todas maneras, el empresario tiene que ir a buscar un capitalista que apronte fondos para sostener el sueño. A veces, sin embargo, el empresario es el capitalista mismo: en el sueño el deseo inconsciente está siempre presente, pero puede ser que sea él el que tome sobre sí la carga de emprender el sueño. ¿No sería esto tanto como decir que en el sueño no siempre hay la sobredeterminación de la que hablábamos ayer? Con todo, hay siempre un deseo constante además o fuera del deseo inconsciente, y es el deseo de dormir, deseo preconscious que está siempre presente y sobre el cual insiste Freud.

Diré que el deseo de dormir toma por su cuenta todos los deseos contingentes, todos los deseos preconscious de la vigilia y aun los deseos presentes en el dormir, por ejemplo esa sed persistente en el sueño presentado por Leclair. Pero él los desespecifica, los reúne en una especie de *trust* donde pierden su individualidad. Acaso sea por el hecho de esta uniformidad del deseo de dormir por la que la lectura del sueño nos resulte relativamente fácil, como si en efecto este deseo creara una especie de medio ambiente, de condiciones relativamente constantes; es algo que se podría comparar, en una esfera bien diferente, la de la práctica analítica, al papel desempeñado por la atención libremente flotante.

Preguntaré lo siguiente: ¿puede el Dr. Blanc, haciéndose aquí el intérprete —al mismo tiempo que el crítico— de los neurofisiólogos, enseñarnos algo de este “deseo de dormir”, que por lo demás apenas es un deseo, en el sentido en que utilizamos la noción de deseo en psicoanálisis?

Paul Guiraud. Al organizar estas jornadas sobre el inconsciente, el Dr. Henri Ey ha querido apelar a las diversas escuelas interesadas en este problema. Me parece que esta confrontación corre el riesgo de tropezar con muchas dificultades. Desde el momento en que se aborda una cuestión tan capital, se encuentra uno inmediatamente arrastrado hacia los principios directores de las diversas disciplinas: filosóficas, psicoanalíticas, organodinámicas y neurobiológicas que no concuerdan en absoluto entre sí ni menos en su terminología. Por esto no me ha sorprendido en lo más mínimo la abstención de los neurofisiólogos.

Yo intervendré muy brevemente, simplemente para recordar que un buen número de psiquiatras consideran su disciplina como una ciencia médica y biológica, lo cual da por resultado que les hace enfocar la actividad psíquica inconsciente de una manera muy diferente de la de los filósofos o de los psiquiatras de tendencia filosófica o incluso psicoanalítica. Esta actitud científica implica, como sostiene H. Jasper, el principio del *determinismo biológico* y el principio según el cual los hechos estudiados bajo el nombre de psíquicos se desarrollan en el mundo físico y más precisamente en el sistema nervioso.

Esta concepción es un monismo de doble aspecto, es decir, que *un mismo* acontecimiento acaecido en el sistema nervioso puede ser conocido por nosotros a la vez bajo un aspecto neurofisiológico observable de manera *objetiva* y otro *experimentado* por nosotros de *manera subjetiva* en forma de emoción, de deseo, de percepción, etc. Ambos aspectos pueden ser muy diferentes en lo que respecta a determinados acontecimientos, por ejemplo: determinismo biológico por una parte e ilusión de libertad por otra. Esta corriente de pensamiento es muy antigua y se apoyaba sobre todo en la producción de trastornos mentales causados por lesiones cerebrales. Actualmente hay una masa enorme de documentos experimentales que vienen a sostenerla. Pero estos documentos se exponen en marcos demasiado arcaicos en forma de estudios sobre la estructura del lóbulo frontal, temporal, occipital o límbico, que no son sino entidades toscamente macroscópicas y no sistemas funcionales. Afortunadamente, aquellos que se interesan por estas cuestiones han podido leerlas perfectamente resumidas en la comunicación del Dr. Blanc. Yo encuentro, sin embargo, que el Dr. Blanc es demasiado modesto y demasiado escéptico. En su conclusión autocrítica parecería que nos está dando su dimisión y así como que considera inconciliables las posiciones neurofisiológica y psicológica. Y no es el único: trabajos elaborados por sabios tan eminentes como Sherrington y Hess dejan la misma impresión. Pues en efecto es imposible establecer la homología si se conservan la concepción y la terminología tradicionales.

Quando los físicos quisieron elaborar una teoría unitaria sobre la luz, se dieron cuenta de que era necesario flexibilizar tanto la noción de corpúsculo como la noción de onda, en apariencia antinómicas. Nuestros conocimientos acerca del sistema nervioso y sus funciones se han desarrollado de manera notable. Después de una fase predominantemente anatómica que develaba la complejidad del encéfalo, la neurofisiología ha mostrado, por la excitación directa de ciertas regiones, la importancia del encéfalo primitivo en los diversos comportamientos instintivos y emotivos y la del neocórtex en la actividad intelectual discriminatoria. La electrografía ha puesto en evidencia la sinergia funcional global del encéfalo, sin dejar de mantener la realidad de las especializaciones locales. La anatomía comparada y la paleontología nos han demostrado la evolución y el perfeccionamiento progresivo del encéfalo, la continuidad de la serie animal en la que queda comprendido el hombre. Si nos es imposible conocer el comportamiento de la serie de los homínidos, podemos con todo comprobar de etapa en etapa la progresión del volumen del encéfalo y el perfeccionamiento constante de los instrumentos fabricados por los homínidos. Más aún, el estudio de los animales superiores no nos deja la menor duda sobre su actividad psíquica. El perfeccionamiento paralelo del encéfalo y de la actividad psíquica es un *hecho que se nos impone*, podamos o no encontrarle una explicación satisfactoria. Sé bien que ciertos filósofos quieren poner "entre paréntesis" los datos científicos. Es cerrar los ojos para no ver la evidencia que se muestra en los estratos geológicos.

De estas observaciones hay que concluir que el estudio de la actividad psíquica debe ser genético, en el sentido de *filogenético*, y comenzar por la actividad psíquica más primitiva y más elemental, en lugar de empezar por la más compleja. Ahora bien, la psicología clásica, hija de la filosofía, lo hace a la inversa. Y no es sorprendente, por cuanto sólo el hombre es indudablemente capaz de darse cuenta de que tiene una actividad psíquica. La *conciencia*, en el sentido del lenguaje corriente, es el poder de comprobar

lo que se piensa. Por esto es por lo que durante mucho tiempo se ha reservado el nombre de *psíquicos* a los actos comprobables por la conciencia. Los fenomenólogos decían con K. Jaspers: nosotros detenemos nuestra investigación allí donde ya no hay conciencia. Poco a poco se ha caído en la cuenta de que el acto de conciencia no abarca enteramente la actividad psíquica. Este dominio se ha llamado el inconsciente, definición negativa que no precisa lo que verdaderamente es el inconsciente, pero que no deja de considerarle como actividad psíquica. Si separamos de este inconsciente el preconscious, lo antiguamente consciente degradado por el hábito, queda un vasto dominio que hinca sus raíces en la actividad biológica no psíquica. Ese es el verdadero inconsciente, que Freud supo desprender, sobre todo por el análisis del sueño, como algo esencialmente dinámico, representado por la actividad instintiva global. Es el psiquismo primordial común a los animales y al hombre actual. La conciencia comprobante es sin duda un privilegio para el hombre, pero implica una cierta servidumbre que nos estorba para comprender lo que puede ser la actividad psíquica inconsciente. Husserl, mediante la reducción eidética, buscaba acceder a la esencia del fenómeno despojándolo de todas sus particularidades locales y accidentales. Yo propongo una operación muy diferente que consiste en abstraer de nuestros diversos estados psíquicos la cualidad de conciencia comprobante y buscar lo que puede ser, para el animal y para nosotros, el acto psíquico más primordial, la experiencia pura de *hambre*, de *sed*, de *dolor*. Se llegará así a los actos psíquicos iniciales adheridos todavía a la verdadera actividad biológica. Hemos escogido estos ejemplos exclusivamente por su valor didáctico. Pero creo que el análisis permite descubrir un acto psíquico todavía más primordial: la *experiencia de estar vivo* resultado de la sinergia de la formación reticular en que concurren aferencias del *organismo entero*. Solamente de esta integración puede brotar con mayor o menor nitidez la *experiencia de estar vivo* que comporta la marca de la *individualidad* y la distinción entre la individualidad y el *mundo exterior*. Basta ver la admirable concordancia de atención sensorial y motriz de un animal en busca de presa o de un perro que vuelve a encontrar a su amo para sentir su presencia, sin comprobación de conciencia, de los elementos *individualidad viviente* y *mundo exterior*. El Yo humano no añade a esto más que la comprobación. El comportamiento animal es para nosotros tan significativo, tan covital, tan coafectivo como cualquier conducta humana, incluido el lenguaje. En conclusión, el enigma es menos el inconsciente que la conciencia. Pero por lo que se refiere a esta última los *hechos constriñentes* del progreso evolutivo hacia la conciencia no nos permiten dudar de que emana de la actividad nerviosa cada vez más compleja. La actitud científica no nos autoriza a admitir hiatos infranqueables entre los diversos estadios evolutivos.

René Anguergues. La práctica neurológica clínica, en mi opinión, conduce necesariamente a plantearse, en particular a propósito de la agnosia, el problema de la intervención de los procesos inconscientes —en el sentido freudiano— en la génesis de las funciones “instrumentales”.

La neurofisiología moderna nos revela estructuras funcionales cada vez más complejas y cuanto más complejas son estas estructuras y más rico y matizado es el movimiento que las anima, tanto más grande es la tentación de efectuar una asimilación pura y simple entre la actividad de estas estructuras y los fenómenos psicológicos. Esta tentación es

particularmente peligrosa cuando se trata del inconsciente, el cual representa, en sus diversas modalidades teóricas, una categoría de fenómenos que se considera que están radicados en los planos más profundos de la persona, próximos al automatismo y los instintos y, por consiguiente, a los fenómenos biológicos y a la energía celular. Los psicoanalistas, por lo demás, han contribuido según creo a trazar este camino peligroso “biologizando” en exceso —por lo menos en sus orígenes— el inconsciente y dejando subsistir una cierta ambigüedad en torno a la noción de “pulsión”. Pienso que todas las funciones nerviosas —sea que se las considere pertenecientes al campo de la psiquiatría o al de la neurología— no pueden concebirse dinámicamente más que en términos de “procesos” y de “estructuras”, por más que “estructura” no implique *a priori* referencia anatómica o fisiológica alguna y el “proceso” no sea más que el movimiento de la estructura, movimiento que la edifica, la modifica, la supera y la liga a otras estructuras. Cada estructura tiene así su propio destino, su cualidad, en una palabra: su *especificidad*; es irreductible por tanto a otra estructura, aun cuando emerja de ella, y las relaciones y mediaciones existentes entre varias estructuras dejan intacta esta irreductibilidad. Demasiado a menudo, cuando se conciben “estructuras psicológicas”, que son sin embargo las estructuras mismas de la vida mental —y en este carácter se distinguen de todas las otras estructuras de los fenómenos vivientes por una especificidad singular—, se duda en llevar hasta el fin las implicaciones lógicas de una concepción así y se tiende a reducir, hasta confundirla, la estructura psicológica a un sistema fisiológico, cuando no a una agrupación anatómica de células. El error, frecuentemente denunciado, que representaba la confusión entre localización de una lesión y localización de una función, renace aquí con un nuevo rostro: reducción de lo psicológico a lo fisiológico, aun cuando esta reducción se efectúe con la intención oculta de conferir una cualidad psicológica a los fenómenos fisiológicos.

El sujeto se forma y se construye en una relación con el mundo exterior que no puede ser reducida a un intercambio de estímulos ni a la organización de múltiples círculos o combinaciones de círculos sensoriomotores. El sujeto existe de plano como una totalidad frente a los demás y si esta totalidad es fragmentada o se la fragmenta —probablemente es a la vez totalidad y fragmentos—, si esta totalidad se compone y se descompone, no lo hace según el plano de distribución de los circuitos sensoriomotores o de los sistemas neuronales, sino contradictoriamente a ellos, aun si —y el *si* tiene aquí un valor afirmativo— utiliza estos circuitos y estos sistemas. El sujeto se construye ante todo en la relación con el otro, relación esencialmente definida por un intercambio de afectividad, irreductible a un intercambio de estímulos. Los trabajos de la escuela freudiana han establecido con suficiente claridad esta concepción para que parezca superfluo recordarla aquí, pero no hay que olvidarlo cuando se tiene sobre todo el hábito de considerar el “hombre neurológico” o el “hombre fisiológico”. La sonrisa del lactante que responde al rostro de la madre contiene probablemente —fisiológicamente hablando— las diversas gesticulaciones reflejas del recién nacido; empero, no representa un simple desarrollo de las estructuras fisiológicas de la motricidad facial que permiten la armonía de la sonrisa; tiene más bien una significación particular en función de una comunicación afectiva, es el producto del nacimiento de una estructura cualitativamente nueva: una estructura psicológica. Posible neurofisiológicamente, no se hace realidad sino por medio de esta estructuración específica. Reducida a su sustrato neurofisiológico, la sonrisa perdería su cualidad

para convertirse en una gesticulación —refleja además. Toda la organización de la vida afectiva, y después de la vida mental en su conjunto, no es más que la distancia adoptada por las estructuras psicológicas en relación con las estructuras fisiológicas que le han dado una posibilidad y de las que han emergido inicialmente. A partir de este surgimiento, las estructuras de la vida mental tienen su propio destino, su movimiento, su energía específica. Energía que no será ya jamás reductible a una energía neuronal fisicoquímica.

Este movimiento de procesos específicamente psicológicos, este surgimiento y esta superación de estructuras nuevas que asimilan estructuras preexistentes, que las disocian hacia una especificidad mayor, sean más particulares o más totales con respecto a la persona, me parece que en una cierta medida se oponen a la concepción de los niveles. Es evidente que hay actividades más o menos complejas, más o menos diferenciadas y que corresponden a cualidades de niveles muy diferentes, en la medida en que pueda admitirse que el nivel superior sea el de las actividades intelectuales más sutiles y el nivel inferior el de las manifestaciones afectivas, a veces las más dramáticas, de la persona. Pero cuando nos referimos a la noción de niveles de disolución y a través de ella, quiérase o no, a la de niveles funcionales, se encuentra uno empujado, a su pesar, a adoptar una concepción estratificada de la personalidad: el inconsciente abajo, el consciente encima. El inconsciente no se manifestaría más que a la manera de una lava volcánica, en favor de una supresión del magma o de una fisura de la corteza.

¿Es el síndrome de Korsakov producto de una disolución de la conciencia? Quizá: y hasta podría decirse, tomando una expresión de Charles Blondel, que la “conciencia socializada” queda allí un poco alterada. Pero el juego de ajedrez del enfermo de Korsakov y los problemas matemáticos que resolvía el enfermo observado por el Dr. Hecaeen, por lo demás con un cociente intelectual de 120, ¿no son formas de conciencia socializada? ¿Es el síndrome de Korsakov un surgimiento del inconsciente, un ensayo de realización fantasmática? Acaso existan estructuras del inconsciente y estructuras de la conciencia, aun cuando no me parezca posible reducir aquéllas al control absoluto de éstas. Pero lo que me parece que existe con toda certeza son las estructuras en las que inconsciente y conciencia son conjuntamente —y tendería a pensar: contradictoriamente— asimiladas. Es lo que me parece que se desprende de un ensayo de comprensión de la agnosia, de la que propondré dos ejemplos: el de la agnosia de las fisionomías y el de la asomatognosia.

Los trabajos de H. Hecaeen y de J. de Ajuriaguerra son suficientemente conocidos para que no tenga yo que desnaturalizarlos resumiéndolos brevemente; de ahí que me limite a tomar de ellos algunos argumentos y referencias. La agnosia de los rostros es irreductible a otra forma de agnosia; no es ni una agnosia de objeto, ni una agnosia de imagen, ni una asomatognosia, y si se la relaciona gustosamente con una agnosia espacial, no podría confundirse con ella. El proceso de reconocimiento, de identificación del rostro parece, pues, que es el movimiento de una de esas estructuras psicológicas específicas y especializadas que evocaba yo hace un momento. Y es una estructura que pertenece a un alto nivel de actividades de la conciencia y que necesita, desde el punto de vista anatomofisiológico (y lo prueba la patología), la actividad de la corteza cerebral. Ahora bien, ¿es posible encontrar la especificidad de esta estructura fuera de la significación afectiva que adquiere precozmente para el sujeto el rostro humano y en primer lugar el rostro de la madre? Los trabajos de R. Spitz han puesto de relieve la función formativa, diría aquí incluso estruc-

turante, de un tipo particular de relación afectiva como éste. No es solamente la conjunción de una energía afectiva y una maduración anatomofisiológica, es verdaderamente una maduración que toma forma en un intercambio afectivo, pues la maduración del sistema nervioso no es solamente anatómica y fisiológica, es también la formación de estructuras psicológicas. ¿Puede pensarse que la energía afectiva asimilada por la estructura que se forma va a desvanecerse misteriosamente más tarde de esta estructura? ¿No es más lógico pensar que, al contrario, se va a expandir en las reestructuraciones y superaciones sucesivas hasta los últimos desarrollos de la estructura? La especificidad de la agnosis de las fisionomías me parece que permite pensarlo así, al mismo tiempo que nos muestra que la energía afectiva, que el inconsciente (en el sentido freudiano del término) desempeña un papel determinante hasta en los niveles de las actividades más intelectuales, más conscientes, y esto por la asimilación de los procesos inconscientes a las estructuras más especializadas de las funciones psicológicas de la vida consciente. El inconsciente se incorpora a estas funciones de la lucidez, para cuya realización es indispensable. Parece, pues, difícil fijar un nivel a los procesos inconscientes. La agnosis de las fisionomías es a menudo asociada clínicamente a la asomatognosis y a la agnosis espacial. Esto no dejaría de tener relación con el hecho de que la función afectiva del rostro humano adquiere su importancia en el momento en que el bebé comienza a efectuar la distinción de su yo y de su no-yo, es decir, en el momento en que las fuerzas afectivas esenciales entran en juego en la relación rostro-cuerpo y cuerpo-espacio. ¿No deben considerarse estas fuerzas afectivas como parte integrante de las estructuras y de sus procesos, como un elemento importante, si no esencial, de su especificidad y de su interdependencia relativa?

Estas desorganizaciones gnósicas conjuntas que conciernen al espacio, al cuerpo propio y al rostro se observan esencialmente tras la lesión del hemisferio menor y fuera de la desorganización del lenguaje. Los trastornos gnósicos tienen entonces un aspecto muy particular; diré solamente —y tengo que remitirme a la obra de J. de Ajuriaguerra y de H. Hecaen sobre *Le cortex cérébral* que se trata sobre todo de la “vivencia” del cuerpo y del espacio y que el carácter común a los diversos aspectos semiológicos de estas agnosis parece ser una alteración fundamental de la relación del cuerpo con el espacio —y bajo la forma particular de un hemicuerpo cuando se trata de la asomatognosis— o de la relación del sujeto con el espacio. Al contrario, en los casos de lesiones del hemisferio mayor y a menudo conjuntamente con desorganizaciones del lenguaje, lo que se altera es la verbalización del cuerpo. El enfermo entonces es sobre todo incapaz de reconocer las partes del cuerpo como designadas y particularizadas por un nombre y esto sobre su propio cuerpo, sobre el cuerpo del observador o incluso sobre un esquema. Así, la autotopoagnosis puede parecer un poco como una “afasia corporal”, una afasia especializada del conocimiento verbal del cuerpo. Pero en su comportamiento cotidiano, en su relación con el otro o con el espacio, el enfermo no se siente perturbado por su asomatognosis, contrariamente a lo que ocurre con un individuo portador de una lesión del hemisferio menor. En el determinismo de las asomatognosis del hemisferio mayor, la alteración de los procesos de verbalización parece desempeñar un papel capital. Y cabe preguntarse aquí, en relación con las funciones gnósicas del hemisferio menor, tan cargadas de participación afectiva, si el lenguaje no desempeña en la edificación de las funciones gnósicas del hemisferio mayor un papel que podríamos llamar de antiinconsciente. Al transformar en cosa nombrada, en

totalidad abstracta intelectualmente analizada y sintetizada, el sujeto y el objeto en relación, ¿no tendría el lenguaje como consecuencia particular (pues el lenguaje tiene otros papeles y no está en mi mente el oponerlo mecánicamente al inconsciente) retirar la afectividad del sujeto y de los objetos para hacer de ellos “cosas en sí”, abstraídas de la participación afectiva? ¿Hemisferio derecho, cerebro del inconsciente y hemisferio izquierdo, cerebro de la conciencia o del antiinconsciente o, si se quiere, de la conciencia como antiinconsciente respecto de la conciencia como fruto del inconsciente? Conviene detener allí un juego peligroso mas quizá menos estéril de lo que pudiera parecer. Pero llevándolo hasta el fin me pondría en contradicción con lo que dije anteriormente. No sería la primera vez. Hay tantas vicisitudes para poner de acuerdo mi inconsciente con mi conciencia como para poner de acuerdo el inconsciente con la conciencia.

Pido excusas por estas reflexiones mal estructuradas que les he referido únicamente para mostrarles que el terreno neurológico está bien cerca del terreno psiquiátrico y que me parece cada vez más aventurado el buscar establecer entre ellos un límite.

Maurice Dongier. La ponencia del Dr. Blanc constituye una notabilísima síntesis (única en su expresión psiquiátrica, hasta donde sé) de los conocimientos neurofisiológicos actuales susceptibles de ser puestos en relación con los problemas del inconsciente. ¿Pero por qué, después de una exposición de la que todos hemos apreciado la riqueza, una vez esbozado el panorama y los planos que en él participan armoniosamente situados unos en relación con los otros, por qué su autor se instala ante ella y con actitud de un filósofo escéptico, con la misma sonrisa un poco socarrona que imagino en él, en meditación sobre los esfuerzos de los psicoanalistas?

Parece haber tenido el propósito deliberado de dejar de lado todo lo que puede ser un acceso experimental a las expresiones de fenómenos propiamente inconscientes; por ejemplo, los estudios electroencefalográficos del sueño, posibles tras los trabajos de Kleitman (y realizados apuntando a una concepción psicoanalítica por Whitman, Dement, etc.). Estos trabajos han estudiado en particular las notables modificaciones del número y del contenido manifiesto y latente de los sueños, bajo la influencia de factores diversos tales como la hipnosis o las drogas psicótropas, que tienen al mismo tiempo que una acción neurofisiológica una acción sobre el material onírico. O también las investigaciones de Fisher, que estudió los sueños surgidos tras la proyección de una imagen taquistoscópica (percibida, por tanto, inconscientemente). ¿No puede decirse que hay ahí en verdad un enfoque neurofisiológico de los fenómenos inconscientes?

Se me ha ocurrido que podríamos aquí mismo entregarnos a una autoexperiencia del mismo género. Puesto que el Dr. Rosolato nos va a proyectar un film esta tarde, nada nos impediría incluir una imagen que constituyera una percepción infraliminal para todos nosotros. Esta imagen podría estar constituida, por ejemplo, por una gran figura inclinándose desde lo alto de este estrado hacia la primera fila con una sonrisa comprometedora. Se podría (sin tener conciencia de ello) leer al pie la leyenda: “Venid, pues, a mi seminario. . .”⁴ Se podría, por otra parte, registrar en un cierto número de nosotros los

4. Alusión a una proposición formulada la víspera por el Dr. Lacan y al papel de “significante mayor” que podría representar su imagen en la experimentación simulada.

potenciales evocados por esta imagen y ponerlos en correlación con una estadística del rendimiento ulterior en la frecuentación de dicho seminario (parece que los norteamericanos han hecho estudios de este género para medir la influencia de sugerencias inconscientes sobre la venta de helados en los entreactos de los cines). Un segundo procedimiento de estudio que merecería ser tomado como ejemplo es el desarrollado en la ponencia del Dr. Blanc a propósito del potencial neurótico universal inherente al desarrollo humano normal, psicológico y fisiológico. El inconsciente, como concepto vaciado de su contenido fantasmático y simbólico, es evidentemente inaccesible a los neurofisiólogos, exactamente como lo sería una conciencia vaciada de toda imagen o símbolo. Pero a pesar de la originalidad profunda de cada individuo, no está prohibido considerar variaciones tipológicas en el contenido del inconsciente, diferenciar, de manera arbitrariamente esquemática, es cierto, el inconsciente del histérico y el inconsciente del obsesivo, tomando en consideración tanto el aspecto pulsional como el predominio de tal o cual mecanismo de defensa, y finalmente tratar de poner en correlación esta tipología con los datos neurofisiológicos.⁵ Pienso por mi parte que hay esperanza de poder poner en evidencia en el lactante, desde los primeros días de la vida, características neurobiológicas que puedan orientar la estructuración de la personalidad y el predominio de tales o cuales mecanismos de defensa. Ciertos estigmas electrofisiológicos serían correlativos de una "impresibilidad"⁶ o "troquelabilidad" que favorecería el desarrollo de una sensibilidad particular a ciertos símbolos o a traumatismos que orientarían al sujeto más en el sentido del inconsciente histérico, mientras que en otro sujeto, no existiendo tal troquelabilidad, la estructuración se haría en el sentido de una orientación obsesiva de la personalidad.

Creo que hay ahí un campo de investigación fructuoso, todavía embrionario por el momento, que se orientaría al estudio experimental de los factores biológicos de la organización del inconsciente.

Eugène Minkowski. Quisiera tratar de precisar el problema tal como a mí se me presenta. ¿Psicofisiología? ¿Quién podría negar sus alcances! ¿Mas hasta dónde puede llevarnos? En un momento dado se siente ya una cierta reserva, yo diría incluso una cierta resistencia.

Quiero detenerme en pequeñas escenas de la vida corriente y extraer de ellas, en la medida de lo posible, una enseñanza filosófica. He aquí la escena: padres e hijos, las relaciones no marchan siempre como si tal cosa. Los padres comienzan a hacer reproches y los hijos empiezan a cansarse y, en un momento dado, les lanzan a la cara: "Después de todo, yo no les pedí estar aquí", o acaso: "soy tal como me hicieron". Es cien por ciento válido y sin embargo esto no agota la situación. Hay otra dimensión que interviene, una dimensión que hace que estemos obligados, a pesar de todo, a tomar nuestra existencia en serio y a no preocuparnos a cada momento por saber si debemos a nuestros padres nuestra presencia aquí abajo. Me parece que esta pequeña escena puede servir de punto de partida para ampliar el debate y el problema tal como se plantea.

Todos nuestros conocimientos particulares se construyen sobre este mismo esquema;

5. Un trabajo en este sentido presentamos al Congreso Mundial de Psiquiatría de Montréal (1961).

6. Término tomado de Bibring (en su trabajo sobre la compulsión a la repetición).

son cien por ciento válidos, merecen continuarse en la misma dirección. Y sin embargo, en un momento dado, hay otra dimensión: a mí me gusta llamarla la dimensión antropológica, que interviene siempre y de la que no podemos prescindir en la relación con los semejantes, sean enfermos o sanos. Me parece que, en presencia del ser humano, hemos de familiarizarnos con esta noción de conocimientos cien por ciento válidos, pero con todo insuficientes. Y estos datos, mi querido Guiraud, no proceden de una psicología introspectiva; es la psicología interhumana en el fondo, la psicología del diálogo y del encuentro o, como decimos ahora, la psicología en segunda persona. Es por esto por lo que, reconociendo toda la importancia de la psicofisiología, yo diría que retiene de lo psíquico de nuestra vida lo que es justamente psicofisiológico. No puede ir hasta el fin y no la culpo por ello. Lo que quisiera es únicamente subrayar que en la conciencia particular hay, a partir de cierto momento, otra cosa que interviene; esta manera de ver no pone en duda absolutamente en nada, insisto, el alcance de la investigación científica. Tampoco hay que eliminar los problemas que no han sido discutidos, los de la epilepsia, el síndrome de Korsakov y acaso también la parálisis general un poco olvidada en nuestros días ya que va desapareciendo gracias a nuestros progresos, problemas vistos desde el ángulo de la dimensión antropológica precisamente. La punción lumbar, el electroencefalograma proporcionan datos preciosos; pero no excluyen, como otra vía de acceso, la dimensión en cuestión.

Por esto cabe hacer resaltar igualmente que la biología misma parece orientarse en nuestros días hacia esta nueva vía. Lo he visto sobre todo en las investigaciones del biólogo Portmann, que imparte la cátedra de zoología en Basilea, y que en sus estudios recalca el lugar especial que ocupa el hombre en la serie de las especies animales, de tal manera que, según parece, no hay transición posible de unas al otro. Y en la concepción misma de la vida hace intervenir factores que eran totalmente extraños en los tiempos en que yo estudiaba biología, esa biología en que uno se complacía en construir esquemas mecánicos de la vida y se pensaba que tal era la única solución posible.

Jean Hyppolite. Vacilo en tomar la palabra, porque soy muy ignorante de la neurobiología. Si a pesar de todo la tomo es porque me ha sorprendido un espiritualismo que en otro tiempo pertenecía en exclusiva a los filósofos y que, viniendo de ustedes, me turba un tanto.

¿No hay hoy en día modelos mecánicos, máquinas con una memoria profunda que registra programas enteros y memorias superficiales que se borran a medida de las necesidades? Estas máquinas lógicas, tanto como las máquinas que improvisan soluciones para mantener una cierta norma o que incluso inventan normas, ¿no son modelos útiles para los neurobiólogos? ¿No toma un nuevo sentido la analogía entre el organismo y la máquina, tan superficial y vaga en otros tiempos?

Este es el motivo por el cual me ha sorprendido un tanto ver hoy entre los neurobiólogos la actitud escéptica que fue en otros tiempos —y con justo título— la de los filósofos.

André Green. Vaya nuestro más cálido elogio para el Dr. Blanc por haberse obligado a darnos esta documentación y esta reflexión que constituyen para nosotros la guía precio-

sa de las ambiciones, los límites y los malentendidos de la neurofisiología contemporánea. No es que yo esté convencido —como tampoco lo está el propio ponente— de que pueda venimos de ese lado una respuesta decisiva a los problemas que debatimos. Pero era necesario que se presentara este testimonio, a la vez para levantar las hipotecas y para plantear las verdaderas cuestiones.

Creo, en efecto, no por una voluntad de escindir radicalmente lo orgánico y lo psíquico, sino por el afán de abordar los fenómenos según su plano de realidad, que ninguna prolongación, ninguna extrapolación pueden permitirnos un deslizamiento de la neurofisiología a la dialéctica. Ahora bien, es justamente de esto de lo que se trata. Freud lo percibió categóricamente cuando, después del *Proyecto* de una psicología científica para neurólogos y probablemente en su propia defensa, dio definitivamente la espalda a todo enfoque anatomofisiológico. Supo entonces dejar de tomar sus deseos por realidades para descubrir la realidad de su deseo. Por lo demás, la fenomenología, cuando se desliza hasta el pensamiento de un Goldstein o un Weizsaecker, se siente de hecho a disgusto en este encuentro asediado por el fantasma de Sherrington. La cuestión es ésta: ¿pueden coexistir Sherrington y Husserl? Acaso, pero sería entonces acusando sus divergencias.

El Dr. Blanc ha creído encontrar en los métodos genéticos el puente lanzado entre la neurobiología y la fenomenología. No le seguiré en este punto, subrayando que me parece esencial distinguir los métodos genéticos de desarrollo continuo, lineal, y los métodos genéticos de desarrollo dialéctico. Los primeros conservan un punto de vista naturalista, el pensamiento fenomenológico “aplicado” a la neurobiología me parece que se niega a sí mismo cuando se le emparenta con esta visión piramidal coronada por la cúspide espiritual. La obra de Jean Piaget me parece el ejemplo más neto: en ella nunca se trata del hombre *infans* concreto, sino de una maquinaria operacional. En el punto opuesto, el psicoanálisis es ciertamente un método genético, pero de desarrollo dialéctico, es decir, que en él el inconsciente no se encuentra eliminado como un plano arcaico, presente en las figuras finales de la evolución a título de escoria o incluso como simple carburador energético, sino como constitutivo de una estructura conflictiva. Esto implica que la noción de desarrollo que de ello deriva es, si no lo contrario de la integración, sí al menos la imagen de las figuras negativas de la conciencia que deben pensarse de manera radicalmente heterogénea con respecto a ésta. Vemos así que a la concepción de una homogeneización progresiva se opone la heterogeneidad estructural del sujeto. La irreductibilidad de una sana fenomenología a estos métodos genéticos ha sido enérgicamente señalada por el propio Husserl en esa misma quinta meditación cartesiana citada por el Dr. Blanc: “En lo concerniente al origen psicológico de la representación del espacio, del tiempo y de la cosa, ni la física ni la fisiología tienen ahí nada que decir, como tampoco una psicología inductiva que, experimental o no experimental, se atiene a lo exterior de los fenómenos. Ahí se trata exclusivamente de los *problemas de la constitución intencional* de los fenómenos”. Es el tomar en consideración esta constitución intencional la que hace del psicoanálisis una concepción heurística que no puede dejarse abarcar o reducir a otros métodos genéticos⁷ y ése es, en mi opinión, el punto débil de las concepciones psicopato-

7. Parece necesario y urgente precisar este punto. Sin duda la ponencia del Dr. Blanc se apoya en trabajos psicoanalíticos que tenderían a veces a hacer creer lo contrario. A nuestros ojos, las concep-

lógicas no psicoanalíticas. Sin duda hay una unidad del sujeto, pero hay que situarla sea en los orígenes —en cuanto que el sujeto no comienza en parte alguna ni cesa jamás de serlo—, sea en el infinito. . . el día de la muerte.

La distinción de este plano de discusión del problema me inclina a ser menos severo que el ponente con los neurofisiólogos mismos, cuyo trabajo no es, en definitiva, más que lo que puede ser. Allí donde el Dr. Blanc me parece fundado en su crítica es cuando denuncia los presupuestos teóricos emparentados con el positivismo científico obsoleto que revelan gran número de implicaciones no siempre formuladas y que se desenmascaran en ciertas ocasiones. Esto no quiere decir que toda reflexión metodológica deba terminarse por un escepticismo estéril o por una comprobación de carencia.

En el interior mismo del campo de la neurofisiología se pueden distinguir varios movimientos cuyas figuras sucesivas pudieran concebirse así. El asociacionismo ha dominado las primeras investigaciones. Le sucedió una perspectiva integracionista que ha tendido a negar aquello de lo que había salido. Finalmente, ha aparecido recientemente —y no por azar— una concepción “esquizofisiológica” que ha tendido a revalorar las separaciones funcionales y las modalidades autónomas de los sistemas. Asistimos aquí al alba de un nuevo enfoque de los problemas en esta confrontación del todo y de la parte. Pero para que esta oposición no sea estéril ni cerrada y sobre todo para que no se la piense en un enfoque antropomórfico como una confrontación de continente a contenido, de superior a inferior, de amo a esclavo, es preciso poner en entredicho este principio de la unidad y este sometimiento de lo arcaico e inorganizado por lo reciente y organizado. Después de todo, no hay que olvidar que el jacksonismo insiste en la fragilidad de las estructuras superiores. Que es lo mismo que decir que hay que darles a uno y otro un estatuto comparable al del Yo y del Otro, considerados aquí en la perspectiva de la organización natural. Se encontraría entonces a nivel de las organizaciones del sistema nervioso un primer esbozo, como un lineamiento sobre el cual el modelo o la división del sujeto podrían dibujarse.

Esto no es decir que encontremos el inconsciente en las estructuras cerebrales, sino solamente que el modelo teórico utilizado por aquellos que las estudian correría así el riesgo —aun respetando su diferencia— de permitir la discusión de campos distintos: el de la organización del cuerpo y el de la organización del sentido.

Henri Ey. Si he pedido a nuestro amigo el Dr. Blanc presentar aquí el problema de la conciencia (y, por vía de consecuencia, del inconsciente) frente a la neurobiología con-

ciones que los sostienen se sitúan en los antípodas del freudismo y constituyen una negación del pensamiento psicoanalítico. Los psicoanalistas genetistas franceses escapan afortunadamente a estas críticas. Pero, en materia de psicoanálisis infantil, hemos de guardarnos de la tentación de realismo y de la de nivelar la dialéctica de los deseos inconscientes con otras referencias a la psiquiatría infantil: la evolución de la personalidad, las “funciones” psicológicas, el desarrollo madurador, la adaptación, etc., que quedan más acá de la cuestión. Estos temas deben ser tomados en consideración por la psiquiatría infantil, pero corren el riesgo de quedar fuera de nuestro alcance. En este sentido, se podría decir que el psicoanálisis genético representa ciertamente el progreso más fecundo de la psiquiatría infantil. En sentido inverso, la evaluación de su balance para el psicoanálisis es algo más sujeto a caución. La obra de Mélanie Klein, que se sitúa en el extremo opuesto del psicoanálisis genético permaneciendo, con todo, en el campo del análisis infantil, aun cuando pueda ser criticada en sus detalles, tiene una envergadura mucho más comprehensiva.

temporánea no ha sido con una sonrisa irónica ni con la intención de jugar una mala pasada al ponente y a los participantes. Para ustedes como para él y para mí, el tema es demasiado grave para autorizarnos a sonreírnos ante sus dificultades, a encogernos de hombros o a contentarnos con encontrar un confortable reposo en el escepticismo o, lo que vendría a ser lo mismo, en la afirmación dogmática de un paralelismo que daría a los psiquiatras y a los psicoanalistas lo que es psíquico y a los neurobiólogos lo que es nervioso. Si no en sus comunicaciones escritas, que son muy serias, muy profundas y muy reflexivas, al menos en su exposición oral, tanto el Dr. Blanc como la Sra. Lairy han creído tener que defenderse de caer en el dédalo de las interpretaciones y las ingenuidades de numerosos neurofisiólogos y electrofisiólogos demasiado atentos a los mecanismos de las estructuras y a sus elementos, o a la propagación de los mensajes por el sistema nervioso, para ocuparse de la organización dinámica del cerebro en sus relaciones con la organización del ser psíquico. Sin duda han tenido razón, pero yo habría preferido que su espíritu crítico no se ejerciera hasta el punto de que pareciera disolver todos los hechos, y particularmente los que nos revelan el dormir, el sueño y la psicopatología de la conciencia, que permiten plantear el problema de las relaciones de lo físico y lo moral, de la materia y de la memoria, de manera distinta a como lo haría una posición cartesiana o la "política de avestruz", llamada tesis de la concomitancia.

Por mi parte yo no pienso que la consideración de la organización dinámica del cerebro carezca de significación para el conocimiento del ser consciente y del inconsciente que "contiene".

Hechos de primera magnitud —y no solamente cortes de axones en cuatro— están ahí ya delante de nosotros. Es evidente que el ritmo sueño-vigilia nos remite a la desestructuración de la conciencia y a su estructuración, y que estas dos modalidades de organización cerebral tienen algo que decirnos (o, para servirnos de la expresión utilizada por la Sra. Lairy al final de su exposición, pueden decirnos algo si les sabemos interrogar) sobre el problema de la conciencia y del inconsciente. Es evidente que la patología cerebral y especialmente todos los aspectos psicopatológicos y neurofisiológicos de la epilepsia nos remiten a una dialéctica del inconsciente y de la conciencia, a condición, bien entendido, de que también ahí sepamos pedir a la clínica, al psicoanálisis y a la neurofisiología que se respondan y que no se rehuse ninguna a ver o escuchar a la otra. Es evidente que los estados crepusculares de la conciencia, los estados confusos y las crisis maníaco-depresivas constituyen hechos que el psiquiatra sólo puede aprehender acercándose al neurólogo o, si se quiere, a la patología del cerebro, a condición ciertamente de que también ahí una hipótesis teórica concorde con el parentesco de estos hechos nos permita captar lo *vivido de estas experiencias* en sus relaciones con las experimentaciones neurofisiológicas. Y si pasamos después a las formas de organización patológica de la personalidad, a los delirios crónicos, a las esquizofrenias o a las neurosis, ¿no es evidente —para quien sabe precisamente no sólo registrar los hechos, sino hacerles hablar interpretándolos en función de una misma hipótesis fundamental— que los cuadros clínicos de estas enfermedades no se constituyen más que como una variación patológica, si es que no como una alienación del ser consciente que tiene cierta relación con lo que se llama necesariamente la maduración del sistema nervioso o las malformaciones originales y las deformaciones accidentales de su organización. Si esta evidencia no saltara a la vista —para

aquellos a quienes ciega una concepción “puramente psicógena” que les impide ver el “muro de la biología”— podría quizá recordársela todo lo que sabemos desde hace ya tiempo sobre los delirios, los comportamientos neuróticos o las evoluciones esquizofrénicas (aun cuando se las llame “esquizofreniformes”) en su relación con las heredodegeneraciones, las encefalitis, los tumores, los traumatismos, las intoxicaciones —sobre lo que nos ha enseñado el estudio de las psicosis o las neurosis experimentales, que se refieren todas al disfuncionamiento de las estructuras y de los equilibrios funcionales cerebrales—, y, en fin, sobre lo que hemos aprendido, todavía recientemente acerca del poder terapéutico de las drogas. Pues a pesar del carácter a veces conjetural de estos hechos, no podríamos escotomizar pura y simplemente su convergencia, como si la noción de un proceso orgánico degenerador fuera por así decirlo inconcebible o solamente superflua.

Me doy cuenta de que estoy lanzado una vez más a defender el principio mismo de mi concepción organodinámica. Y es que si Jackson —al que me gusta referirme, sin que pretenda ni desee identificarme con él— ha tenido una intuición genial de la patología nerviosa y psíquica considerando las enfermedades nerviosas y mentales en la perspectiva de una negatividad fundamental de su génesis, nos ha mostrado la vía en la cual, por su principio paralelista de la concomitancia, no supo comportarse: la de un modelo organizado y jerarquizado de las funciones *a la vez* nerviosas y psíquicas.

De ahí que para mí no resulte en absoluto una idea absurda o ridícula el querer mezclar con el problema de la conciencia y del inconsciente el de la organización del cerebro. Lo contrario de eso es lo que está fundamentalmente en cuestión cuando se habla de las enfermedades mentales, es decir, de las estructuras de conciencia, de las formas de personalidad o de las modalidades de existencia en las que domina el inconsciente.

De tal manera que yo me siento muy lejos de la mayoría de ustedes aquí y que me hace falta bastante valor para atreverme a decirles, a ustedes que prefieren separar la patología del cerebro de la psicopatología, como para asegurar su reposo (al abrigo del dualismo cartesiano, como indiqué en mi *Etude* número 3): para atreverme a proclamar aquí una vez más que el problema fundamental es precisamente ése al que ustedes prefieren dar la espalda: el de las relaciones de la conciencia y de la organización del cerebro. Evidentemente hubiera podido atenerme, como ustedes, o si quieren como el propio Jackson, a esa dualidad ocasionalmente yuxtapuesta (como en el sistema de Mallebranche), si precisamente el ahondamiento de las estructuras de la vida psíquica anormal no me impusiera la *obligación* de afrontar esta dificultad.

Conforme a esta posición que creo rigurosa por sus exigencias empíricas y lógicas, me afano y me seguiré afanando —como Freud en su famoso *Proyecto* y según los principios de la sana metodología que el Dr. Blanc mismo ha delineado en su exposición, por establecer: 1) que el inconsciente no tiene sentido ni existe más que en y por su “posición” en el ser consciente; 2) que el ser consciente no se construye ni se organiza sino más que y por la estructura del cerebro; 3) que el inconsciente no reina sobre el ser consciente más que por el efecto directo o indirecto de una malformación o una desorganización del cerebro.

Antes de proseguir, como era mi propósito, mis *Etudes psychiatriques* consagrándolos en adelante a la psicopatología del Yo y de la persona, emprendí la redacción de una

obra⁸ sobre la conciencia (que acaso hubiera debido titular *El ser consciente*) y así como el cuarto tomo de mis *Etudes* que estará consagrado a “la conciencia y la organización del cerebro”. No puedo pensar aquí en exponer la economía y la dialéctica de estas obras. Permítanme que confiese solamente lo esencial, para mostrar — ¡no demostrar, ciertamente! — que el problema del inconsciente, por “antropológico” o por “psicoanalítico” que sea, no puede separarse del de la organización funcional del cerebro, que está precisamente “organizado” como el “organismo” mismo del ser consciente que “contiene” el inconsciente.

Por lo que respecta a la primera tesis que acabo de enunciar, mi comunicación, que será discutida en la próxima sesión, expone ya lo esencial. El ser consciente se constituye por una reflexión del ser que la arranca al estrato vital de sus necesidades para constituirse en sujeto de su propio mundo. Es decir, que se constituye como un ser bipolar, del que el inconsciente y el consciente constituyen los dos polos de organización, pero de tal modo que la ley misma de esta organización implica la subordinación del inconsciente al ser consciente. El orden del ser consciente es tal, que tiene que habérselas siempre con su inconsciente. Pero el ser consciente, en cuanto que constituye esencialmente un orden temporal del ser, tiene una doble función: la de organizar la *actualidad* de la experiencia y la de dirigir los *finés* de su propia persona. Lo que viene a significar que el inconsciente está virtualmente contenido como una irrealidad fantasmática o imaginaria en el campo de la conciencia y como el otro contra el cual se desarrolla la unidad del ser en su historia.

Es precisamente a esta organización temporal del ser consciente a la que corresponde fundamentalmente la organización del cerebro. Mas para verlo claramente hay que plantear ante todo claramente el problema del sueño y la vigilia.

La vigilia corresponde a un régimen cerebral que implica una estructuración fundamental del campo de la experiencia actual y su integración en el sistema del Yo. Esta apertura del mundo de la vigilia se funda en una estructuración del campo de la conciencia constituida por la organización de las *estructuras subcorticales* o *centrencefálicas* que regulan el despertar y el orden de las experiencias internas de los espacios y del tiempo vividos. Sobre este zócalo funcional el “*arousal cortical*” permite al ser consciente los ejercicios y operaciones del pensamiento que le vinculan a su mundo en conformidad con su sistema de información lógica del “ser razonable”. Quede bien entendido que ninguna de estas empresas es posible sin que precisamente su lenguaje sea a la vez la ley de su razón y la posibilidad de sustraerse a ella, como si efectivamente en la vigilia sin cesar dormitaran todavía el sueño o ese otro que el sujeto lleva en sí. Y es que las leyes mismas de la actividad nerviosa en efecto implican constantemente una elección, una diferenciación sistemática de los procesos neuronales que actúan, pero que se burlan de los hábitos, de los automatismos y más generalmente, de las determinaciones internas o externas, sin jamás poder por otra parte liberarse totalmente de ellas. La “vigilancia” que estudian los neurofisiólogos no es más que un “modelo” y una simplificación de las estructuras del campo de la conciencia; empero, nos permite captar cómo el vasto “neuropil” de las conexiones sinápticas que constituye la corteza cerebral trabaja sin cesar en y por los circuitos de reverberación que la reflejan sobre las motivaciones y las virtualidades que la

8. *La conscience*, PUF, París, 1963. (Hay traducción española.)

actualidad y el sentido de la experiencia contienen, siempre con dificultades y sin lograr jamás disponer enteramente de ellas.

A esta estructura dialéctica de la vigilia corresponde una estructura dinámica de nivel inferior: la del dormir. Aquí la desestructuración del campo de la conciencia no permite ya los ejercicios facultativos del pensamiento y la integración de la historia y los valores del Yo. Lo que es vivido en la subversión de las dimensiones espaciotemporales de la experiencia es un mundo de formas imaginarias que son precisamente los “contenidos” anárquicos de una conciencia que ya no los “contiene”. Esta inversión del régimen cerebral constituye la organización onírica del cerebro y de la experiencia que engendra. Sabemos bien que sin excluir el “córtex” (como lo hace decir a menudo una interpretación demasiado estrictamente espacial) este cambio de régimen subordina la actividad cortical a las exigencias del mundo interno, es decir, a las modulaciones de “cerebro antiguo” o “paleoencéfalo”. Ya que dormir y soñar es descentrar la actividad cerebral del polo de percepción y de lo real (del sistema Wbw. [*Wahrnehmungsbewusstsein*] de Freud hacia el polo del cuerpo, de sus movimientos, de sus pulsiones y sus imágenes y en sus recuerdos. La importancia de las estructuras rinencéfalo-diencefalo-mesencefálicas es hoy ya bastante bien conocida en la organización de este régimen de bajo nivel en que la conciencia, al devenir inconsciente, se entrega al inconsciente. Si es, pues, absurdo decir que la corteza cerebral es la sede de la conciencia y que el inconsciente reside en las formaciones subcorticales, es en cambio más conforme a los hechos conocidos de la psicopatología y de la neurofisiología (que se entrecruzan necesariamente en el estudio del *dormir*, del *sueño* y de la *epilepsia*) decir que el cerebro oscila entre dos tipos de organización, de las cuales una está *centrada* en la corteza cerebral y abierta a la realidad y la otra está *centrada* en el centrencefalo y cerrada a la realidad. Así, nos vemos forzados a decir que la organización dinámica del cerebro regula las relaciones del inconsciente con el ser consciente. Esto equivaldría a enunciar una perogrullada si esta perogrullada no hubiera sido incesantemente puesta en tela de juicio por tantos psicoanalistas que olvidan un poco demasiado fácilmente que el sueño es la vía regia que conduce al inconsciente y, más a menudo todavía, que el soñante duerme. . . Pero yo sé que ustedes piensan justamente en “otro inconsciente”, en el de las neurosis. Pero es la misma cosa, con la sola diferencia, como veremos, que está implicado en una estructura del ser consciente que es a su vez otra, sin que la del inconsciente deje de ser la misma.

Mi tercera tesis —ampliamente desarrollada en la ponencia que he de presentar— es que el reino del inconsciente es el campo de la psicopatología. Las relaciones de la desestructuración del campo de la conciencia con la organización del cerebro son evidentes; son aquellas a las que acabo de hacer alusión. Pero para el conjunto de la patología de la personalidad, cuyas relaciones con la patología del campo de la conciencia son indirectas o conjeturales, se comprende que una psicosis esquizofrénica, una neurosis obsesiva o una paranoia —por evidentes que sean las relaciones que mantienen con el inconsciente— pueden parecer no tener ninguna con la patología del cerebro. Y es que esta patología del ser consciente se define por las anomalías del desarrollo, de la autoconstrucción del Yo erigido en su unidad y su propiedad, es decir, que nos remite a una estructura del ser consciente diferente de la del campo de la actualidad vivida. De tal manera que, por lo que respecta a la organización del cerebro, conviene introducir otra dimensión fundamen-

tal de su "memoria": la de la *formación* o la *información* de un sistema de valores que, al menos en parte, puede remitirnos a la cibernética y a la teoría de la información. El cerebro no funciona solamente como una máquina energética sometida a las leyes de la termodinámica; es más bien especialmente capaz, por la organización transanatómica de su información, de darse un programa de acción y de construir sus propias formalizaciones del cálculo que regula los medios de orientarse a sus fines. Es decir, que se puede suponer que la construcción del Yo está ligada a esta logística operatoria, a este trabajo de edificación correspondiente a una función esencialmente anabólica o formativa. El hecho de que el desarrollo del Yo sólo se efectúe correlativamente a la maduración del sistema nervioso y que a menudo decline con su senescencia los accidentes evolutivos de esta construcción dinámica sin cesar contrariados por las fuerzas del otro, por la alteridad que se opone al Yo, a su institución en sujeto razonable de su conocimiento, en autor de su mundo, en personalidad identificada como tal, en dueño de su carácter, todas estas peripecias y vicisitudes, los accidentes evolutivos del Yo son correlativos de la "solidez" y del equilibrio de su sistema nervioso. Sin duda la autoconstrucción del Yo es libre en la elección de las probabilidades de su finalización, pero su autonomía es sólo relativa y depende necesariamente de la buena organización general de su sistema nervioso (y con seguridad también indirectamente de las experiencias vividas en su correlación con la buena organización del campo de la conciencia). Si la patología orgánica o cerebral no parece estar directamente en relación con esta patología de la persona, ésta no carece de relaciones mediatas y, aun pasando por la historicidad de los acontecimientos, depende de las buenas condiciones de su integración en el Yo. Todo lo que sabemos de los factores biológicos, hereditarios o adquiridos, de las neurosis —para tomar los casos extremos— debe admitirse a crédito en favor de esta hipótesis.

Pero basta con enunciar esta concepción teórica para comprender que no se reduce a las interpretaciones mecanicistas de la psiquiatría del siglo XIX y que no cesa de interponer entre las relaciones del ser consciente, del inconsciente y del cerebro, la dinámica de la propiedad de un ser que no se reduce ni a su cuerpo ni a la impronta que el mundo exterior ha dejado en él. Ya que la estructura del ser consciente es tal, que regula la temporalidad propia del ser, sea en la actualidad de lo que vive, sea en la transactualidad axiológica de sus fines. Es *esto* lo que se opone sin cesar a esa autonomía y a esa trascendencia del ser consciente que constituye el inconsciente de las pulsiones y de las imágenes, que son para el espíritu como el peso para su cuerpo. El problema del inconsciente y del cerebro, al pasar por el del ser consciente, deja de ser un problema espacial de la "sede" de la conciencia o del inconsciente, para ser, bien sea el del nivel de ser sumergido en la corporeidad, en la más opaca y más determinada subjetividad, o bien el de un régimen de actualidad abierto al mundo de la realidad y del ideal. El cerebro es el órgano de esta dialéctica, el "órgano de elección", como decía Bergson, a quien le será perdonado mucho porque, a fin de cuentas, ha renunciado así a oponer la mecánica del cerebro a lo psíquico puro. El cerebro no es una mecánica sino un organismo, una organización en la que se encarna el ser consciente. El nivel vital de esta encarnación es el de la estructuración de la experiencia en el campo de la actualidad vivida, aquel en el que el inconsciente no aparece sino como lo imaginario del sueño cuando se desestructura la conciencia. Su nivel trascendental es el del Yo en cuanto ser razonable que se constituye

excluyendo al otro de su unidad y de sus fines. La organización del cerebro regula por el dinamismo de sus estructuras de subordinación y de reversibilidad el orden temporal del ser consciente, es decir, la reverberación de lo actual y de lo transaccional de su propia temporalidad. En lo cual el inconsciente aparece precisamente como esa dimensión del ser contra la que se ordena él mismo por la “propiedad” de su organización cerebral.

Tal es, sucintamente expuesta, “aventurada”, la hipótesis que podrá rechazarse o adoptarse, pero que muestra por su mismo enunciado que el ahondamiento de estudios psicopatológicos y de puntos de vista neurobiológicos no puede considerar irrisorias o epifenoménicas las relaciones del problema que nos ocupa con los que plantea el cerebro viviente y pensante, esto es, organizado para que el *ser se haga consciente*.

Así, el cerebro, en todos los niveles de su organización —y no sólo en la cúspide de su actividad— supone una dialéctica de la integración que implica una forma superior más o menos consciente y un *contenido* inferior más o menos inconsciente. Mas entiéndase bien que el inconsciente no está “ligado” —según la fórmula tan frecuentemente empleada por Freud— a las estructuras anatómicas inferiores o subcorticales, que no está localizado ni es localizable exclusivamente en las partes profundas de sus aparatos subcorticales según un esquema espacial tan extendido en las obras de neurofisiología o incluso de psicoanálisis, sino que constituye siempre el *fondo* sobre el cual destacan las formas de todas sus configuraciones estructurales, sea la infraestructura imaginada de un acto perceptivo, el material mnémico del que se actualiza una parte, la motivación de un sentimiento, el automatismo de las tendencias o de los hábitos en el acto voluntario o más generalmente la imago que está en el fondo del símbolo de las representaciones conscientes. Y es que, lo mismo que el sueño no es el inconsciente puro, tampoco el ser consciente es jamás puro, estando como está ligado por la organización misma del cerebro a los estratos inferiores de su estructura *reverberante* y no *piramidal*.

Quisiera aún añadir que si el cerebro representa una máquina de información, es, como dice R. Ruyer, una máquina *encuadrada* por la organización dinámica cerebral. Y ésta no podría reducirse a un juego de “retroalimentaciones” más que a una complicación de “reflejos”. La información le viene, en la base, del instinto y de sus diferenciaciones, y, en la cúspide, del sistema de valores lógicos y morales. El cerebro, si en sus partes instrumentales y maquinales es objeto de una física biológica que toma prestados sus modelos a la cibernética (Wiener, Shannon, etc.), en cuanto representa en el organismo general el organismo propiamente psíquico, integra el instinto y forma el sistema de los valores, puesto que no es ni un simple aparato de transmisión ni un simple depósito de pulsiones, de imágenes, de recuerdos o de hábitos, sino *creador*, en tanto que es el órgano que ordena y planifica la relación del sujeto con su mundo. Pues en este sentido se puede decir que el nivel superior de su actividad no es solamente una función pontifical de “vigilancia” o de “control”, sino la estructura misma del ser consciente que mantiene con él una relación de isomorfismo (como quieren ciertos gestaltistas con Lalshey), no total sino complementaria (según otra expresión también de R. Ruyer).

Claude Blanc. Agradezco vivamente por sus intervenciones a los maestros y colegas que han tenido la amabilidad de interesarse en mi comunicación. En particular soy muy sensible al apoyo y a la solidaridad que me testimonia la Sra. Lairy. Su competencia

incomparable y la originalidad de sus estudios personales sobre estos problemas psicobiológicos me ponen en presencia de una temible interlocutora.

En conjunto, los reproches de exceso de modestia, de ironía y de escepticismo que se me han dirigido constituyen paradójicamente para mí testimonios de haber cumplido con mi tarea. Pues los numerosos escritos que consulté al preparar este estudio provocan muy a menudo las críticas inversas: dogmatismo, ingenuidad, ausencia de autocrítica. Y esto aun cuando estén firmados por nombres célebres o ilustres. A pesar de todo, tengo la sensación de haberme comprometido fuertemente en mi texto escrito, que entrego voluntariamente al impresor sin aportarle retoque alguno. En realidad y aunque sea en filigrana, deja transparentar tomas de posición extrañas a todo escepticismo. Dos ideas directrices, en efecto, sirven de soporte a la articulación de los diferentes capítulos del trabajo: 1) la necesidad de una reformulación de los datos neurofisiológicos en función de criterios, surgidos de los datos clínicos y teóricos de la psicopatología; 2) una actitud matizada frente a las teorías psicoanalíticas y de la posición que atribuyen al inconsciente en el conjunto de la vida psíquica. En este punto, mi solidaridad con las posiciones teóricas de Henri Ey es estrecha.

No he querido, en cambio, utilizar la neurobiología como un arma ofensiva contra el análisis y las concepciones psicogenéticas, actitud en mi opinión anacrónica y estéril. El verdadero problema consiste, en realidad, en introducir la neurobiología en la teoría psiquiátrica y conducir por ese camino a las diferentes escuelas a emprender reajustes y reformulaciones de conceptos considerados a menudo intangibles. En nuestros medios profesionales fragmentados en círculos, grupos y seminarios fuertemente estructurados y orientados en direcciones a menudo opuestas, esta empresa era difícil. No he querido hacerme el diplomático y tratar de satisfacer a todos y cada uno. He tratado más bien de ser sincero con mi auditorio y conmigo mismo. Mi objetivo no era convencer o suscitar adhesiones a mis posiciones personales, sino orientar la discusión hacia un tema cuyo desconocimiento tendría que invalidar los torneos intelectuales deslumbrantes a los que hemos tenido el placer de asistir.

CUARTA PARTE

EL INCONSCIENTE Y LOS PROBLEMAS PSIQUIATRICOS

Ser absoluto o abismo de Nada, genio del instinto o del artista, animalidad de “un viejo mono microcéfalo” o presciencia absoluta, parte vergonzosa o fuente espiritual, fermentación del cuerpo o propulsión del alma, tales son las intuiciones letánicas a las que sucesivamente o a la vez apunta la noción de inconsciente en tanto que éste es o no el fundamento de la vida psíquica. Una concepción demasiado “angélica” del hombre se rehusa a reconocerlo como la “cosa”, la “bestia” o el “mal” que “lleva” en sí, tal como una concepción demasiado mecánica del hombre se rehusa a reconocer el misterio, lo “numinoso” que lo habita. De suerte que si, en la “filosofía natural” de su propia existencia, todos los hombres sienten como una exigencia de placer la necesidad de ser en la profundidad abisal de su ser, los filósofos se muestran a veces embarazados por ello. Y es que su teoría del Ser consciente no les permite entender el inconsciente como lo que es, ya que no hay cabida para un conflicto intrapsíquico del que es uno de sus términos. En cuanto a nosotros, nos encontramos en una mejor posición, puesto que la conciencia se nos ha aparecido en su fenomenología como una forma de organización, una estructura de surgimiento que implica una trascendencia por lo demás *ambigua*, ya que está ligada a la inmanencia de la experiencia. Tal es en efecto la conciencia (*Bewusstsein*) que se organiza como campo de actualización, que es esa *selección* jurisdiccional que se instituye contra las fuerzas inconscientes; de manera que el ser consciente implica una metamorfosis que plantea y supone al ser inconsciente.¹ El trabajo mismo de diferenciación de los contenidos de conciencia (*Bewusstheiten*) no puede ser, en su ambigüedad, igualmente esencial más que el objeto de un análisis de la producción que se devela fenomenológicamente como una *extracción*. De suerte que el problema del inconsciente vinculado al de la estructura de la conciencia se encuentra fundado por la conceptualización teórica (el “modelo”) misma, a la que hemos podido acceder. . . Mas el hombre como ser consciente no es sólo capaz de experiencia, de temporalizar, de sincronizar lo vivido, *existe* en tanto que persona. De tal manera que su ser consciente tiene una dimensión por así decir complementaria y diacrónica: la del Yo. Y el Yo implica el Otro como figura de la coexistencia que forma su existencia. Para nosotros es, pues, tan imposible considerar la psicología, o si se quiere la existencia del hombre, escotomizando su inconsciente, como desconociendo su “Ser consciente”, es decir, la estructura de su conciencia y el Yo, que se constituyen contra aquello que trascienden.¹

1. *La conscience*, PUF, 1963.

I EL INCONSCIENTE AGITADO POR LA REFLEXION

Encontraremos en todas las obras sobre el inconsciente [a título de ejemplo citaremos a Dwelshauvers, *L'inconscient*, 1916, y *Der Aufbau der Persönlichkeit* de Lersch, 1955] un cuadro o una enumeración de los principales aspectos de la vida psíquica que son "inconscientes". Se cita generalmente el recuerdo automáticamente activado en la percepción, la actividad perceptiva o sintética misma, los móviles o tendencias afectivas, los actos y comportamientos maquinales o habituales, el trabajo intelectual automático, etc. Es el término de "*automatismo psicológico*" [P. Janet] el que caracterizaría mejor los fenómenos llamados inconscientes, subconscientes o infraconscientes, como los que se desarrollan en el sueño, la hipnosis y los estados crepusculares o segundos, etc., "fuera de la síntesis de la conciencia y de la vigilancia del Yo". Todos estos procesos, actos, pensamientos o estados inconscientes pueden reducirse en el fondo a un concepto negativo: el escape al *conocimiento* y a la dirección de la conciencia. Es decir, que la masa de los hechos que se describen como pertenecientes a este género es enorme e imprecisa. Mas queda sometida, sobre todo, a una suerte de interrogación previa: ¿cómo pueden definirse y asirse fenómenos psíquicos inconscientes sin recurrir a la conciencia? Es este primer punto el que tendremos que examinar para empezar, preguntándonos a nuestra vez a qué fenómenos o a qué hechos se atribuye generalmente la calificación "inconsciente". Desde los primeros pasos tropezaremos con grandes dificultades.

Ante todo, el atributo "inconsciente" se da al ser considerado como objeto de un juicio predicativo. Se dice que son en primer lugar *inconscientes* los objetos y aun los seres vivos, en la medida en que se les niega la posibilidad de constituir una experiencia sensible por la cual pueden ser afectados. Decir de un mineral que es inconsciente es considerarlo inanimado. Decir de un ser vivo que es inconsciente es, al mismo tiempo que se le atribuye la vitalidad, juzgar que no es capaz de formar (es decir, de conformarse a ella) la representación de su propia experiencia; en otras palabras, que se mueve según tropismos, instintos o reflejos incondicionados, sin ninguna indeterminación por la que se constituiría una problemática del campo de la conciencia.

Cuando se trata de los animales superiores, la observación objetiva y la comunicación intersubjetiva nos permiten juzgar que su campo de conciencia puede —en el sueño— ser trastornado hasta el punto que los llamamos "más o menos inconscientes", connotando variaciones comportamentales que la sola hipótesis de variaciones del campo de la conciencia hace posible.

En el hombre, la atribución del carácter "inconsciente" no se presenta sólo de esta misma manera, por la simple razón de que todos los fenómenos de la vida psíquica pasan por la comunicación intersubjetiva del lenguaje, y porque es relativamente a él y a su testimonio por lo que atribuimos el calificativo inconsciente a ciertos fenómenos. De manera que si la observación objetiva y sin comunicación verbal deja en suspenso la cuestión de saber si son conscientes o inconscientes, la necesidad misma de recurrir al testimonio verbal del sujeto tropieza con una nueva dificultad todavía más radical, puesto que un "*fenómeno inconsciente*" no puede ser más que dejando de serlo. . .

Y esto nos conduce al corazón mismo del problema del ser inconsciente desviándonos de ese puro método de observación objetiva que, siendo posible sólo en los animales,

obliga a los behavioristas y neurofisiólogos "objetivistas", que se atrincheran en él, a quedarse, con sus conceptos de "adaptación o de vigilancia", fuera del problema. Ahora bien, el problema que nos ocupa reside en el interior mismo de la vida psíquica sin dejar por ello de poder ser asido en su *realidad*.

Basta reflexionar un instante sobre lo que es la cualidad de inconsciente atribuida a un fenómeno psíquico. Esa atribución, de la cualidad "inconsciente" del ser (o sujeto) tomado como objeto de ese juicio, a una parte de sí mismo o a uno de sus atributos, el hecho de que pasemos del juicio "Pierre es inconsciente de sus celos" a éste: "Pierre tiene celos inconscientes" no suprime la esencia misma del atributo inconsciente que es ser una modalidad de ser del sujeto en tanto que es consciente o inconsciente, y no una característica de un fenómeno que *tiene* o no tiene en su conciencia. En otras palabras, el inconsciente no puede decirse más que respecto del ser consciente y ser respecto de éste un concepto de relación negativa.

Ciertos actos, como los gestos maquinales o los comportamientos habituales o más generalmente *automáticos* (del tipo de los famosos movimientos del péndulo de Chevreuil), son llamados inconscientes porque, comprobados objetivamente por los demás, han sido *desconocidos* por el sujeto, que los conoce o no los reconoce con el paso del tiempo. De tal suerte que el proceso inconsciente no aparece bien hasta que deviene consciente. Pero su "inconsciencia" no por ello deja de ser un fenómeno a la vez negativo y real puesto que, una vez que la acción se ha desarrollado, no ha entrado en el campo de la experiencia actual vivida por el sujeto que define la estructura misma de este campo. Pero es claro que esta "inconsciencia" sólo tiene sentido en lo que toca a la imposibilidad en que se encuentra el sujeto de pensar o verbalizar su acción, de conjugarla en el modo y el tiempo del verbo en presente. La "toma de conciencia" no eclipsa esa inconsciencia, antes bien restablece únicamente la integración de la experiencia en el pasado ("lo hice sin darme cuenta"). Así, el desarrollo del fenómeno inconsciente hace que aparezca como una implicación o bien como una "ex-centricidad" que pertenece sin pertenecer del todo o que, no habiendo pertenecido, puede pertenecer a la corriente intencional de la conciencia, y que en consecuencia está ligado siempre a la actividad del sujeto. Decir, pues, que ha *hecho* un movimiento inconsciente es tanto como afirmar que ha *sido* inconsciente de ese movimiento. Contrariamente a la observación objetiva que no podía ni fundamentar ni describir el fenómeno inconsciente, el análisis fenomenológico, esto es, la descripción de los fenómenos en el *decurso de la experiencia del sujeto*, hace que aparezca como una Nada de conciencia que nos remite a su ser.

Es precisamente ese "hueco" en el "contexto" del ser consciente, ese "lapsus" en la continuidad de su discurso o esa elipse en la totalidad de su explicitación los que constituyen la realidad y la generalidad de los fenómenos inconscientes en la medida en que son atributos de una modalidad de ser.

Todo aquello que es posible describir como fenómenos inconscientes (la actividad mnémica, los procesos intelectuales, las intuiciones, los movimientos o las palabras, las impresiones, las sensaciones, las percepciones, los sentimientos, etc.), aunque aparentemente no tengan existencia más que integrándose a la actualidad de la experiencia que sólo los reconoce cuando se vuelven conscientes, pueden ser siempre (o haber sido, al menos) inconscientes respecto de la "temporalidad" misma de la experiencia. (No ser

consciente de estar malhumorado o enamorado, o no ser consciente de oír o de ver, estas negaciones son realidades garantizadas en virtud de su posible reconocimiento, es decir, de sus lazos con el ser consciente.)

De este modo, la cualidad de ser inconsciente que atribuimos a tantos fenómenos está fundada en su relación misma con la estructura del ser consciente. El ser del inconsciente corresponde invariablemente a una carencia del ser consciente, es una negación de la conciencia o una denegación del Yo. Lo que es inconsciente es justamente lo que no es "percibido" por la conciencia, es de *ello* de lo que *se aparta* la conciencia o de lo que el Yo *no quiere*.

Mas, se dirá, los fenómenos que acabamos de considerar bajo su aspecto de relación negativa, ¿no son "subconscientes", y no podrían ser considerados acaso como el núcleo mismo del inconsciente? Tal como acabamos de describirlos no representarían, como decía Freud, más que un "estrato superficial preconsciente". Si incluso en ese nivel los fenómenos subconscientes se nos presentan como fenómenos que están no sólo sin relación y como fuera de la conciencia, sino también en la modalidad de su ser vinculada a ella por estar contra ella, si la realidad misma de una estructura antitética de la conciencia y del inconsciente ya se deja ver allí, ¿no estaría por eso mismo fundada la propia noción de un inconsciente como región del ser psíquico y no sólo como cualidad contingente o secundaria de ciertos fenómenos marginales de la conciencia? Sí, mas el inconsciente que se descubre así no podríamos asirlo como un ser heterogéneo y autónomo respecto del ser consciente. Digamos que es a la estructura conflictiva del ser psíquico a la que le deberá el no ser algo o alguien independiente del sujeto, sino aquello con quien o con lo que el ser consciente tiene que ver y que contar.

En esta etapa de nuestra reflexión debemos preguntarnos precisamente cuál es la realidad de esa esfera ontológica del ser psíquico que es el *inconsciente*. Como lo hace notar A.C. Mac Intyre [1958], es en el paso del adjetivo inconsciente al sustantivo inconsciente donde reside la innovación radical, el descubrimiento copernicano de Freud.

Empero, a decir verdad, la sustancialización del inconsciente en tanto que región ontológica del ser psíquico no sólo había sido entrevista sino aun explicitada en las doctrinas filosóficas a las que hicimos alusión más arriba. Volvamos sobre ello una vez más y refirámonos al librito de Brinkmann [*Probleme des Unbewussten*, 1943]. Podemos dejar de lado el concepto de un inconsciente definido como Ser absoluto, como la Supraconciencia que E. de Hartmann en su síntesis del sistema de Hegel y de Schopenhauer describió como la estructura dinámica del ser.

El *inconsciente fisiológico* fue concebido según un modelo mecánico por Descartes.² Engloba todos los movimientos y todas las funciones animales que constituyen la infraestructura corporal del alma: la *res extensa* de la *res cogitans*. Y efectivamente, el conjunto de nuestros órganos, aparatos y funciones constituye una masa de fenómenos vitales inconscientes. A esta esfera del inconsciente visceral y fisiológico pertenecen las estructuras y funciones cerebrales cuya actividad constituye la "cerebración inconsciente", que es como el sustrato de la conciencia y cuyo modelo mecánico es representado generalmente por la "memoria". Según la concepción de Hering y de la mayoría de los psicofisiólogos

2. Y más tarde especialmente por Cabanis.

sólo sería un *depósito* de huellas y de engramas de las experiencias pasadas en el espacio cerebral. Pero todas las necesidades, todos los movimientos, todas las funciones somáticas (y no solamente la actividad del sistema neurovegetativo o autónomo) que son automáticas e inconscientes, en el sentido de que aportan a la conciencia sus condiciones, sus instrumentos y sus motivaciones, sin figurar como tales en la experiencia vivida, parecen constituir así ese organismo del inconsciente que es autónomo respecto del ser consciente.

Otra concepción del inconsciente, sin postular una separación tan radical del inconsciente y del ser consciente, considera sin embargo la actividad inconsciente como una especie de periferia de la conciencia. El *inconsciente perceptivo* constituye, según Leibniz, una zona de actividad subconsciente o marginal (*randbewusste*), una especie de halo de la actividad de conciencia donde se constituyen prepercepciones o “pequeñas percepciones”.

En cuanto al *inconsciente aperceptivo*, éste no es otra cosa que la actividad sintética del pensamiento en la organización de su campo de operación, y se encuentra por su propio automatismo y su actividad autónoma con que es capaz de desarrollarse sin la conciencia y ofreciéndose sólo a ella como para recibir su luz. Para Kant, la composición misma de lo que es consciente no puede llegar a nosotros (*in uns kommen*) por los sentidos ni estar contenida en una pura forma de la intuición sensible (*in einer reinen Form der sinnliche Anschauung*). Es una *Selbsttätigkeit*, un acto espontáneo y sin temporalidad (*zeitlos spontaner Akt*).

Esta estructura formal e inconsciente de la conciencia parece constituir, pues, un “inconsciente”, una especie de fondo, “*eine grosse Karte unseres Gemuts mit nur weissige Stellen illuminiert*”.

Por último, otra forma antigua del inconsciente, el *inconsciente vital y simbólico* de los románticos [Arnim, Herder, C.G. Carus, etc.], cuya intuición retomaron Bergson, Klages, Palagyi, Heyer, Monakow, etc. Es la “esfera” del impulso (*élan*) vital [Bergson], de la *hormé* [Monakow], de la Psicoide [Bleuler] en tanto que *anima* la conciencia y sus determinaciones, que no son sino otra cosa que la floración simbólica de su intencionalidad. Para Carus, como para Heyer y Jung, el inconsciente es el órgano vital de la humanidad particular a todo hombre y común a todos. Por eso Klages y Palagyi han atribuido a esta esfera del inconsciente vital las “*Erlebnisse*” (vivencias) fundamentales que se sitúan en el segundo plano de la conciencia, ya que para ellos *Erlebnis* y “conciencia” no pueden identificarse [cf. Lersch, II, pp. 580-585].

El que hayamos vuelto sobre estas concepciones del inconsciente siguiendo el orden mismo de la exposición de Brinkmann no se debe tanto a que este autor nos parezca particularmente claro o interesante, sino porque quiso demostrar que el inconsciente de Freud es un “conglomerado” de esas diversas concepciones del inconsciente. Esto es sin duda cierto, puesto que encontramos en la teoría de Freud sobre el inconsciente el biologismo de la libido, la teoría del preconscious, el dinamismo creador y la expresión simbólica de los instintos.

Pero la *teoría freudiana del inconsciente*,³ si es en efecto una especie de síntesis más o menos confusa en el espíritu de Freud de todas esas intuiciones, no podría ser considerada sólo en este aspecto especulativo. Pues en la práctica de sus estudios clínicos y

3. Freud, *G.W.*, X, p. 265 [B.N., I, p. 1051].

psicoterápicos de las neurosis Freud forjó su concepción del inconsciente. Este tiene un doble aspecto: el inconsciente no es sólo un negativo de la conciencia, sino que constituye una fuerza positiva que se sustrae a la conciencia. Examinemos estos dos aspectos.

El inconsciente, el sustantivo inconsciente, no está compuesto únicamente por escorias, por bordes o implicaciones de la conciencia. Ese “preconsciente” cuyo carácter esencial es *poder* ser integrado, reintegrado o evocado por la conciencia no es el inconsciente; es un simple grado inferior de la conciencia, es una manera de ser del sujeto consciente, es una forma de inconsciencia. Sin duda, la conciencia, al constituirse, no entraña la totalidad del ser psíquico ni siquiera la totalidad de las “asociaciones”, de las cadenas de significantes, de las imágenes, de los recuerdos y de los automatismos que envuelve la temática de lo “tópico” de su experiencia actual. Mas este aspecto de “virtualidad” del inconsciente depende manifiestamente de la forma estructural de la conciencia. Cuanto más se concentra y se diferencia ésta desarrollándose y explicitándose, menos queda de implícito o de oscuro. Y sólo su incapacidad operatoria o formal permite al “preconsciente” permanecer en las franjas de sentido o en las expresiones incompletas subconscientes. De tal manera que este “ser inconsciente” respecto del ser inconsciente es formalmente rechazado por Freud.

El inconsciente verdaderamente inconsciente, absolutamente inconsciente, debe definirse entonces por su *autonomía* radical respecto de la conciencia, de los grados de la conciencia y del preconsciente. Todo ocurre, nos dice Freud, como si dentro de la persona estuviera organizado un mundo inconsciente que jamás accede a la conciencia. Está separado de ella por su propia fuerza de organización. Esta organización autóctona e intrínseca es el objeto de su teoría tópica de las tres instancias: el Ello, el Superyó y el Yo. Que el Ello represente las pulsiones reprimidas, que el Superyó represente las fuerzas reprimentes, inconscientes a su vez, y que el Yo sea él mismo, en tanto que aspecto de la represión, inconsciente, todo ha sido dicho hasta la saciedad por todos los psicoanalistas. Sin duda habría mucho que “repetir” sobre esta tópica. Para nosotros, aquí, baste poner en evidencia la arquitectura (la tópica) de esa organización cuyas diversas instancias funcionan para coincidir en cierto equilibrio (estructura energética o económica), en cierta homeostasis. Pero si el transcurso del atributo inconsciente como modalidad de ser del ser consciente al sustantivo inconsciente tiene sentido, éste no puede ser otro que el de separar como dos seres distintos el inconsciente de toda forma o actividad del ser consciente. Mas —y esto es lo que he recalcado desde el principio de mi reflexión—, como es imposible separar al ser inconsciente del ser consciente, era necesario que Freud encontrara una relación —inconsciente ella misma— entre esas dos modalidades del ser, que no podía ser otra que la que tiene lugar porque la conciencia misma arroja el inconsciente de la conciencia. Así, el inconsciente aparece excluido por la fuerza misma de la conciencia. Constituye otra “conciencia”, una organización de la que la conciencia sólo puede acoger el reflejo. Lo que separa estos dos sistemas, *C. e Inc.* es la barrera de una prohibición. Que esta *ley de prohibición* sea buscada en los imperativos sociales o en las *reglas de la gramática o de la sintaxis*, no por ello deja de ser el límite imprescriptible del Inconsciente.

Esta es la concepción freudiana del inconsciente.⁴ Ella toma toda su fuerza de la ex-

4. En mi obra sobre *La conscience* (1963), expuse ampliamente, después de la redacción de esta

perencia de la naturaleza humana de donde procede, pero tiene la debilidad de su pecado original, que es (como veremos más adelante) no sólo haber salido de la psicopatología sino no poder salir de ella.

Este inconsciente autónomo no puede ser tomado en un sentido absoluto, al menos si no nos situamos en la propia perspectiva de Freud, quien para mostrar y demostrar la realidad del inconsciente, es decir, su *actividad propiamente positiva*, tuvo que desligarlos de la “simple” preconcencia. En efecto, en los hechos mismos y los aspectos teóricos que fundan la teoría freudiana siempre hay posibilidad de pasar de uno al otro. Primero, puesto que el tratamiento psicoanalítico es posible, es necesario que sea posible esta comunicación, cualesquiera que sean sus comunicaciones, condiciones, momentos y técnica. Pero es imposible no ver también que las leyes mismas de la preconcencia (y, en consecuencia de la conciencia) son las mismas que las del inconsciente. Pues lo que no entra en el campo actual de la experiencia, las imágenes, los fantasmas, los recuerdos, los automatismos, los afectos que acosan este campo lo suficiente para sostenerlo sin penetrar en él [las “fronteras” de W. James], que simplemente se insinúan (los automatismos sensoriomotores, como quiera que los designen Maine de Biran, Bergson, Palagyi o Husserl) o que lo animan sin develarlo (intencionalidad), todos estos fenómenos están sometidos también a una represión activa. Dicho de otra manera, fue porque Freud creyó tener que *conceder* que los grados inferiores de conciencia —el preconciente—, eran una simple negación de la conciencia por lo que otorgó una especie de monopolio de la intencionalidad inconsciente a su “*Inc.*” (*Ubw*). A la inversa, por lo demás, su esfera inconsciente puede y debe pasar al *C*. Ya sea que se efectúe este paso disfrazándose en símbolos, metáforas o metonimias, ello muestra precisamente que el inconsciente no está desvinculado de la conciencia, sino más bien que es la estructura misma de la conciencia (y del Yo en un grado más elevado de la jerarquía del ser consciente) la que lo funda. ¿La prueba? La prueba está justamente en este fenómeno que es el “camino real” que debe seguir todo proceso del espíritu para penetrar en el fondo de sí mismo: *el sueño*.

Es él en efecto el que debe —me canso de repetirlo— darnos la clave de toda la organización del ser psíquico, es decir, por una parte, la organización del campo de la conciencia (en su calidad de fenomenología de las relaciones reales de la conciencia y del inconsciente) y, por otra parte, la organización de la persona en su calidad de fenomenología de las relaciones reales entre el inconsciente y la existencia en sus relaciones con el ser inconsciente. Ahora bien, la teoría freudiana del inconsciente, la que separa radical y absolutamente la conciencia y sus variables del inconsciente soberano, intemporal, inmutable, y en cierto sentido “parmenidiano”, esta teoría hace ininteligible el fenómeno del sueño. Freud trata al sueño, en efecto, como una producción del inconsciente, sin tomar en cuenta el acto de dormir, es decir, al ser consciente (o el estado de conciencia). Este desempeña en su teoría un pequeño papel (debilita las defensas del Yo), pero la conciencia en forma de censura —la que prescribe al sueño que sea censurado y en consecuencia simbólico y que no se revela más que a través de perfiles y sobrentendidos— no figura ya

ponencia, el problema del inconsciente. Demostré, partiendo de las contradicciones y las vacilaciones del pensamiento del propio Freud: *a*) la precariedad de su separación absoluta del inconsciente (*Inc*) y del consciente (*C*); *b*) la incompatibilidad de su teoría de la exigüidad de la conciencia con su propia teoría de la represión.

en la teoría, y el inconsciente es la única verdadera "causa" del sueño. Este no depende del dormir; es su guardián. De ahí que la facticidad misma de la producción del sueño se desvanezca en tanto que experiencia de lo imaginario. Pero si, al contrario, el sueño es el prisionero del dormir, si la desestructuración de la conciencia tiene como efecto la experiencia onírica, y si la codificación de esa producción simbólica depende de lo que aún quede de organización de la conciencia para que el sueño sólo sea admitido condicionalmente para constituirse como experiencia, aunque sólo sea imaginaria, entonces comprendemos que el inconsciente no es independiente de la conciencia, sino, por el contrario, que puede depender de ella en la experiencia vivida (como la del sueño). Y depende de ella en el aspecto de que el sentido de sus imágenes no es una pura virtualidad del deseo, sino una modalidad de lo vivido, reglamentada todavía por la *ley* imprescriptible, incluso en ese nivel, de una "gestaltización" jurisdiccional.

En otras palabras, la separación radical del inconsciente y de la conciencia no es sólo insostenible e inútil, sino que está en contradicción con la teoría de la represión. Falsea radicalmente la realidad de la vida psíquica al no ligar la experiencia (real o imaginaria) de lo vivido a la estructura de la conciencia y al hacerla depender del *deus ex machina* de un inconsciente dotado de todos los poderes que se niegan a la conciencia. Mil veces se ha dirigido esta crítica a la teoría freudiana del inconsciente, guardián no sólo del sueño sino de la existencia. Pues la paradoja de esta posición estriba en que, por la exclusión de una especie de conciencia epifenoménica, recupera la unidad inconsciente de la vida psíquica y con ello suprime en el ser psíquico el conflicto que lo fundamenta.

Así como bien aquí el nudo de todo el problema de las relaciones de la conciencia con el inconsciente. O bien están en una fórmula dualista radicalmente heterogéneos y por tanto incompatibles con los hechos puestos en evidencia por el propio Freud; o bien el inconsciente y el ser consciente son dos polos de toda la vida psíquica de modo que: 1] no hay jamás conciencia sin un inconsciente contra el cual se constituye actualmente; 2] no hay inconsciente que no participe de las modalidades del ser consciente. El primer punto es fácilmente admitido, y todo mi análisis de la estructura del campo de la conciencia lo ha demostrado. El segundo es más difícil de comprender y de admitir, ya que pone en juego lo bien fundado de la noción de inconsciente absolutamente autónomo y heterogéneo. Si en efecto el inconsciente pierde su radical autonomía respecto del *ser consciente*, es necesario que su ser inconsciente dependa del ser consciente. Como se opone generalmente al inconsciente un solo "término" que se llama con una sola palabra, Conciencia, que postula la actualidad de lo vivido, el inconsciente no puede tener relación con la conciencia más que dejando de ser inconsciente para ser vivido, y entonces el problema es insoluble. Si, por el contrario, el ser consciente no es sólo la organización del campo de la conciencia sino también la organización del Yo, dependiendo el ser inconsciente de las variaciones de la conciencia en la medida en que ésta ofrece, al desestructurarse, las posibilidades de entrar en la experiencia, queda en el sistema permanente de la persona una radical invariable.

Si la separación táctica o polémica del inconsciente y de la Conciencia no nos parece justificada, por el contrario las relaciones del ser inconsciente con el ser consciente pueden ser captadas mejor por una mejor comprensión de su oposición como modalidad conflictiva del ser, y la noción del inconsciente, en el sentido freudiano, despojada de sus

contradicciones, resulta fortalecida. En efecto, si debemos restablecer lazos del inconsciente, de la preconsciencia y de los grados de la conciencia, ya que dichos lazos son la organización misma del ser psíquico, no es para negar al inconsciente o no hacer de éste más que un negativo de la conciencia, sino, al contrario, para hacer más urgente aún la necesidad empírica y conceptual de admitir una poderosa vida inconsciente subyacente de la organización del campo de la conciencia. Este es precisamente el "lugar" donde se enfrentan las fuerzas del inconsciente y el Yo. De tal manera que el esquema freudiano que hace de la conciencia un pequeño sector (percepción consciente del campo de la conciencia perceptiva), y del inconsciente una mezcla heteróclita de Yo, Superyó y Ello, debe sustituirse por un esquema que muestre en la organización del ser psíquico el centro del campo de la conciencia controlado por el Yo consciente y sometidos, uno como el otro, a los ataques del inconsciente. En otras palabras, hay que sustituir una concepción heracliteana por la concepción parmenideana en el inconsciente freudiano. Tendremos todavía la oportunidad de volver sobre este punto. Al final de esta exposición nos basta con mostrar, por el momento, que el concepto de inconsciente se funda como "esfera" de las determinaciones oscuras, del sentido indecible, de las intencionalidades escondidas y de los procesos automáticos. Veremos que se impone al análisis de las conductas, del pensamiento y de la existencia humana como estrato de la animalidad y de sus fantasmas, que no se yuxtapone a la conciencia sino que se articula con ella y con el Yo que los trasciende.

Así, el paso del adjetivo inconsciente al sustantivo inconsciente nos parece justificado, pero a condición de no "cosificar" al inconsciente sustrayéndolo de la dialéctica misma del ser consciente e inconsciente.

Tratemos de precisar ahora algunos rasgos fundamentales de esta infraestructura inconsciente, en la inteligencia de volver más adelante sobre ellos cuando, dejando de especular como lo hacemos en esta primera parte, podamos enriquecer nuestros análisis con la experiencia adquirida.

a) *El dinamismo. La fuerza del inconsciente.* Estas fuerzas del inconsciente no son otra cosa que lo que designamos con los términos o los conceptos de pulsiones, necesidades, tendencias, instintos, que propulsan la existencia escapando a su libre "autodeterminación". Esto equivale a decir que la intencionalidad casi total del ser constituye la fuerza inconsciente de sus proyectos. La oscuridad de la motivación aunque fuera formulable o incluso formulada, permanece como lo que en el fondo de nosotros mismos nos impulsa y se nos escapa. Ninguna transparencia del ser para sí mismo puede llegar a suprimir la opacidad de estas fuerzas. Pero el inconsciente humano nunca puede reducirse a protopulsiones vitales, ya que hay en el hombre más deseos que necesidades o instintos; son estos deseos, en tanto que inversiones contradictorias de su objeto, en tanto que constelaciones ambiguas de acontecimientos primordiales, en tanto que "complejos", los que constituyen el inconsciente como sistema pulsional, como fuerza motriz.

Otro aspecto de la dinámica del inconsciente es la facultad de efectuar automáticamente y de acuerdo con sectores preconscientes un trabajo de organización de la experiencia y del conocimiento. Como veremos, ese trabajo que se desarrolla en la oscuridad inconsciente es el de un pensamiento afectivo y no racional, de un pensamiento preverbal,

que no excluye una productividad intuitiva que orienta o prepara las actividades del nivel consciente. Este dinamismo del pensamiento inconsciente que todos los autores reconocen al pensamiento "preconsciente" debe corresponder a la totalidad de la vida inconsciente como inspiración y aspiración estéticas.

b) *Las modalidades del ser inconsciente*. Los procesos inconscientes son *intemporales* en el sentido de que se desarrollan o giran en torno a categorías temporoespaciales que constituyen las leyes de la organización de la conciencia y la historicidad del desarrollo del Yo. Igualmente, los fenómenos inconscientes se vinculan o se aglutinan fuera de toda coherencia lógica (*inconsciente prelógico o mágico*). Son rebeldes especialmente a las categorías de la contradicción y "prefieren" a ellas la ambigüedad y la ambivalencia. Por ello, el inconsciente es la sede de toda *irracionalidad*. El "proceso primario" característico del pensamiento inconsciente fue descrito por Freud como una especie de cohesión atractiva y repetitiva donde se confunden, se condensan o se metamorfosean los contenidos inconscientes, las *Unbewusstheiten*.

c) *El inconsciente fantasmático*. Es la imago con su estructura compleja o fantasmática la que constituye el elemento, el "material" del inconsciente. Asimilada primero a un *recuerdo* por Freud, es una constelación cargada de significaciones "arcaicas" y "mágicas". Ya que, sometido a las categorías ambivalentes de placer y de angustia, de presencia y de ausencia, de objeto deseado y prohibido, de atracción y de repulsión, etc., el inconsciente rechaza la realidad y se construye siguiendo el modelo de esa "subrealidad" imaginaria que los poetas llaman una "superrealidad". El inconsciente es el modo de un imaginario tan puro, que funciona fuera de toda representación incluso y en el aniquilamiento de toda realidad, incluyendo la de las imágenes que son sus reflejos. De tal manera que, como Lacan y su escuela lo han hecho resaltar, lo que se "encuentra" en ese mundo fantasmático no son sólo jirones de vida pasada o de representaciones, sino un lenguaje que utiliza la lengua para no hablar o para desplazar en la infinitud de las cadenas de significantes la búsqueda de la contraverdad o del puro deseo. El fantasma, el complejo fantasmático, la imago, son pura intencionalidad, puro vector o vehículo de sentido, rebeldes por esencia a toda temática y susceptibles por ello de ser captados por una infinitud de posibilidades. Tal es, pues, el abismo de lo imaginario fantasmático: es infinito. . . De manera que los cortes anecdóticos, prehistóricos que pueden hacerse, sin duda, no son "falsos", mas no pueden ser nunca los únicos "verdaderos".

d) *Estructura conflictiva del ser inconsciente*. El conflicto no reside sólo en aquello que lo constituye al oponerlo al ser consciente, sino también entre las fuerzas que lo desgarran y lo animan. Que el inconsciente es "*reprimido*", que está compuesto por pulsiones activamente reprimidas, ésta es la idea de Freud que todo el mundo conoce, propala o discute. Mas el inconsciente freudiano es también un inconsciente *represor*. El Superyó y la función inconsciente del Yo forman parte de la esfera inconsciente. De tal manera que el conjunto de la vida psíquica inconsciente aparece como una dialéctica de las pulsiones y las contrapulsiones, de los deseos y las prohibiciones, como si el inconsciente fuera la sede no sólo de un conflicto entre el principio de placer y el de la realidad característico de la estructura antinómica de la conciencia, sino de la lucha de las pulsiones fundamentales contra la satisfacción de esas pulsiones. Por ello Freud introdujo esa polémica de los instintos entre sí, según que sean instintos de vida o libidinales, o instin-

tos de muerte. Así, la vida inconsciente está situada bajo el signo de una lucha constante entre el deseo y el contradeseo; está animada por esa perpetua pulsación del ser y de la nada. Lo que equivale a decir que la esfera inconsciente no es (sólo) la de las pulsiones sino también la de los combates que se libran entre las pulsiones-deseos y las contrapulsiones-defensas. La represión reprime lo reprimido, pero también lo represor. No podría entenderse, entonces, como la dialéctica del consciente permitido y del inconsciente prohibido por la censura, tal como lo dio a entender el propio Freud con frecuencia y tal como se ha entendido casi unánimemente. La modalidad de ser del inconsciente es esencialmente conflictiva en su propia ipseidad. Ya que esta ipseidad es a la vez correlativa del deseo narcisista fundamental y de la represión antinarcisista del Superyó. Esta vida psíquica esencialmente contradictoria no se enlaza más que consigo misma; ella encuentra el vehículo de sus transportes en el uso indefinidamente repercutible de las palabras entre sí y empleadas unas por otras. Acaso pueda decirse que el inconsciente no habla, mas podría mejor decirse que sólo habla como el eco. No puede surgir del lenguaje embrollado o congelado al que se adhiere. De tal suerte que el inconsciente es lo no-dicho, lo que no se dice, lo que no quiere decir nada. Que la mentira deje de ser mentira cuando es inconsciente constituye la ley misma de la libertad y la trascendencia de la conciencia que puede dominar efectivamente la realidad. Empero, la ley del encadenamiento del inconsciente a sí mismo lo retiene en una ficción tan total que no puede admitir ni engaño ni mala fe. En su "proyección" fuera de sí mismo, en sus intentos de expresión, el inconsciente, obligado a verbalizarse, utiliza el lenguaje para disfrazarse. Tal es, pues, el inconsciente; tal debe ser porque, roído por la *contradicción*, no puede decir nada que no se diga contra él, y para él solo.

Estas son las dimensiones y cualidades estructurales del inconsciente que podemos describirle. Las hemos enunciado aquí simplemente de acuerdo con las descripciones de los autores y, en particular, con las de Freud y los psicoanalistas. Pero, ¿quién nos garantiza la "realidad" de este inconsciente? ¿Basándonos en qué facticidad, en qué realidad de las experiencias psíquicas podemos tener la pretensión de enderezar una fenomenología del inconsciente, cuando que precisamente a la fenomenología le repugna hacerlo? ¿Dónde puede asirse la "profundidad" del ser para fundar una psicología de las profundidades?

Si lo que acabamos de establecer es exacto, *sólo la psiquiatría puede responder*, ya que sólo ella puede responder de la realidad del inconsciente.

El inconsciente "supuesto" que describimos no ha podido ser entrevistado e identificado más que a través de análisis penetrantes y sutiles de los fenómenos psicopatológicos. Y hay que decir aun que no son convincentes para todos los psicólogos, filósofos y psiquiatras que siguen refugiándose detrás de la "psicología de conciencia", el mito de la transparencia de la conciencia para sí misma, ni a los ojos de una fenomenología que —bastante paradójicamente para una antropología que pretende instituirse como garantía de los valores y del drama de la existencia, remontándose a Kierkegaard— pretende atenerse a la intencionalidad de la conciencia y de sus *ex-stasis* sucesivos o implícitos. Y es que, efectivamente, *el inconsciente no se percibe en la existencia humana*. Digamos incluso con Freud que no puede percibirse directamente y que es en ese sentido únicamente en el

que podemos decir, con él, que el inconsciente está separado de la conciencia. En la propia hipótesis que le confiere una existencia y que describe sus atributos, el inconsciente es excluido de la existencia en tanto que precisamente “la vida no es un sueño”, que la existencia se separa del sueño. De manera que todas las relaciones intersubjetivas —aun cuando pasen por representaciones colectivas o por las estructuras secretas que superan o engloban al individuo—, todas esas relaciones son siempre justificables por un análisis lingüístico o psicológico, por motivos transportados por las conciencias individuales en esos encuentros y a través de esos lazos que constituyen, para cada existente, su mundo. Y si el sueño ocupa en la masa de los acontecimientos de la humanidad un lugar únicamente inconsciente es precisamente porque como tal está desterrado del encadenamiento histórico de los acontecimientos individuales o colectivos. La realidad excluye el sueño y, en consecuencia, cada individuo debe separar el grano de sus acontecimientos reales de la cizaña de sus sueños. Es, me parece, la razón suficiente de la repugnancia que el análisis existencial tiene respecto de la psicología de las profundidades inconscientes.

¶ Pero el sueño “existe” también, y no puede parecer —como a Freud— el camino real de acceso al inconsciente si no vemos en esa degradación de la conciencia, o más bien en los acontecimientos vividos durante esa experiencia, una realidad, la *realidad misma del inconsciente*. Sin duda, Freud, habiendo bebido en otras fuentes y primero en su inspiración genial (precisamente en las neurosis), no concede a las condiciones mismas del sueño el interés que presta a su sentido. De suerte que (como vimos al criticar su concepción de una separación absoluta entre inconsciente y consciente), rechaza la idea de que el inconsciente tenga que ver con los grados de desestructuración de la conciencia. Ahora bien, cuando la conciencia se descompone, cae en lo imaginario, y lo imaginario es la manifestación fenomenal (¡en todos los sentidos de la palabra!) del inconsciente. Si en efecto el campo de la conciencia se organiza según una *gestaltización*, una “legislación” de la realidad tal que en el nivel de la integración normal este campo admita incluso en segundo grado lo imaginario sin cesar de acordar la experiencia actualmente vivida con la realidad, toda desintegración de dicha estructura erige en acontecimiento más o menos real lo imaginario inconsciente. Esta ley de la *caída de la experiencia en lo imaginario* garantiza en el sueño, como en la psicopatología de la desestructuración de la conciencia, que todos esos grados de la descomposición de la conciencia sean gradientes del inconsciente. Todo lo vivido en esas degradaciones es lo imaginario y, por extensión, las imágenes, las imagos del inconsciente. Asistimos entonces, como en el sueño, a la metamorfosis del inconsciente en *acontecimientos* en el momento en que el campo de la conciencia deja de ejercer su propio poder, que consiste en mantener los acontecimientos fuera de lo imaginario y del inconsciente, o cuando menos en situarlos en las categorías y niveles de la realidad vivida.

Mas este “inconsciente de disolución”, como dice Pradines, no es diferente del inconsciente que descubriremos en la otra vertiente de la psicopatología. En efecto, muchos de nuestros enfermos tienen un campo de conciencia muy bien estructurado, pero lo que los hace que sean enfermos a nuestros ojos es que hay un *contraste* entre la integridad de su conciencia y la producción de imaginario en su existencia. En seguida, es la desorganización del Yo, las etapas o grados de la enajenación de la persona lo que nos descubrirá al inconsciente, aquí no en forma de acontecimientos vividos, de experiencias delirantes u

oníricas, sino como reinversión de los valores que constituyen la organización permanente de la persona y de su mundo.

Por anticipado, pues, y si los análisis clínicos y psicopatológicos de la patología mental lo confirman, podemos entrever que lo que hemos dicho de la región o de la función del ser inconsciente en el ser psíquico podría pasar, de la categoría de las hipótesis y análisis a los que nos hemos atenido, a la dignidad de un saber científico. Estas reflexiones previas no habrán sido vanas, sin embargo, puesto que nos habrán preparado el trabajo clínico que debemos emprender ahora.

Era efectivamente necesario que antes de colocarnos en esa perspectiva se entendiera claramente: 1] que el ser inconsciente no puede revelarse en relación con la actualidad del campo de la conciencia más que como “acontecimiento” de la *conciencia desestructurada*, develándose como implícito en el orden y los grados de la conciencia; 2] que el ser inconsciente no puede revelarse relativamente al ser consciente que constituye la persona en su sistema dialéctico de trascendencia del Otro, como otra cosa que como *enajenación o, cuando menos, alteración del Yo*.

Podemos ahora percibir mejor adónde queríamos llegar. Se trataba de que extrayéramos de las reflexiones y de la experiencia de los filósofos, de los médicos y de los psicoanalistas alguna enseñanza sin caer en los lazos que la Conciencia y el inconsciente tienden al que quiere tomar conciencia de ellos. Hay en efecto —si queremos tomar del campo de la psicopatología una demostración de la realidad del inconsciente— dos trampas que es necesario evitar y que nuestras reflexiones deben ayudarnos a destejer.

La primera consiste en separar tan radicalmente el ser inconsciente del ser consciente que el inconsciente hace desaparecer en el momento en que afecta relacionarse con el ser consciente. De tal manera que no hay, que no puede haber inconsciente revelado por la desestructuración de la conciencia, puesto que la experiencia que resulta, siendo todavía consciente, no devela ni garantiza el inconsciente. (Tesis: el inconsciente no tiene nada que ver con el problema de la Conciencia.)

La segunda estriba en no ver claramente que el ser inconsciente tiene dos modalidades de ser implícitas en la organización misma del ser psíquico: el ser inconsciente en relación con la dialéctica de la realidad de la experiencia actualmente vivida, y el ser inconsciente en relación con la dialéctica de la autenticidad del Yo respecto del Otro. Al no captar el alcance de esta doble coordenada estructural de las relaciones del ser consciente y el ser inconsciente, llegamos naturalmente a afirmar que, puesto que el campo de la conciencia no está perturbado, no hay alteración del ser consciente cuando el Yo se enajena. (Tesis: la enajenación o la alteración del Yo dependen exclusivamente del inconsciente.)

La articulación del ser psíquico en tanto que integración del ser inconsciente en la organización de la experiencia actual y en la organización permanente de la persona permite evitar esta doble contradicción y, en consecuencia, asir en su conjunto a través de la psicopatología, y mediante ella, como única fuente empírica válida e irrevocable, captar el inconsciente como modalidad del ser integrado en la conciencia y la existencia normales, y desintegrada en las enfermedades mentales.

II. EL INCONSCIENTE REVELADO POR LA PSICOPATOLOGIA

Un hombre normal se vuelve “loco” siempre durante el sueño, mas su locura cesa al cesar el sueño. Digamos pues, con Freud, que esta experiencia le hace vivir en forma imaginaria los deseos reprimidos en su inconsciente, que éstos se vuelven conscientes pero sólo en el nivel de su conciencia “desrealizada”, desestructurada, la que no puede alimentarse de otra cosa que de “imágenes”. De suerte que podemos hacer una lectura hermenéutica del inconsciente por la letra figurada y ornada del sueño. Empero, cuando analizamos sueños, es decir, cuando relacionamos este acontecimiento imaginario a su sentido latente o inconsciente, no agotamos la descripción fenomenológica de esta experiencia, ya que hacemos a un lado la estructura formal de su presentación y los lazos que se establecen o se rompen entre el sueño y la existencia. No basta con que una experiencia onírica esté “realizada” para que un hombre esté loco. Así, ese lenguaje pleno de imágenes del inconsciente que es el sueño no nos diría nada *esencial* sobre la locura y la neurosis del soñador. De modo que cuando se dice que el inconsciente se manifiesta igualmente a través de las peripecias de los niveles de conciencia o de las estructuras de la realidad, se hace del inconsciente un denominador común del hombre que duerme, del hombre que vela, del neurótico o del psicótico, *pero se arruina al mismo tiempo toda empresa que pretenda reducir al juego de las fuerzas inconscientes las modalidades existenciales o los gradientes de conciencia del ser consciente.*

Estas verdades, estas banalidades valen la pena de ser dichas, me parece, antes de preguntarnos qué “función” asume el ser inconsciente o, si se quiere, cuál es la realidad del inconsciente en la psicopatología. Digamos de inmediato que no podremos conformarnos con poner en relación un fenómeno de la vida psíquica anormal con su sentido inconsciente, puesto que tenemos la seguridad de que no basta para captar en su esencia, para penetrar en la fenomenología de los “estados enfermizos”, con actualizar sus raíces inconscientes (justamente en tanto que, *en el fondo*, son comunes a todos y en todo caso comunes a todas las modalidades individuales del ser). Y esto, como lo veremos ahora, tanto por lo que se refiere a las enfermedades mentales que se caracterizan por una desestructuración de la *Conciencia* como a las que no suponen necesariamente y siempre esa desestructuración, constituye una enajenación (psicosis) o una alteración (neurosis) del *Yo*.

Remitámonos, a título de ejemplo clínico susceptible de hacernos captar la totalidad del problema psicopatológico, al caso de *Jean-Pierre*. Se encontrará su observación detallada en el tomo III de mis *Etudes psychiatriques* [pp. 573-597]. Jean-Pierre era *epiléptico* desde que sufrió un accidente automovilístico del que fue víctima a los 33 años. Durante la fase confusional postraumática (fractura del cráneo), no reconocía a su madre, aunque sí a su mujer. A pesar de sus crisis, la existencia de Jean-Pierre transcurría “más o menos” normalmente. Sin duda, como todos los hombres, y quizá hasta un poco más, soñaba mientras dormía; a través de sus sueños se descifraba una fuerte “fijación edípica”. Pero su “inconsciente” no se le manifestaba a él más que a nadie, salvo bajo la forma de un violento e inexplicable “conflicto” entre él y su madre (a la que llamaba “Hitler”); ello hacía decir a su mujer que le tenía inquina a su madre “sin razón”. Sobre lo que *sabría* de su madre y que la historia del crimen habría de revelar, jamás se transparentó nada “a los

demás". En cuanto al "para sí" de Jean-Pierre, nada sabemos de él, pues no sabemos si había guardado el recuerdo de los acontecimientos cuyo sentido y cuya carga afectiva "se remontaban" al momento en que su conciencia sufrió esa metamorfosis crepuscular en el curso de la cual mató, a los 60 años, a su madre, de 80. Durante esa gran crisis de *automatismo* y de estado *crepuscular* que duró varios días... la desestructuración comicial de su conciencia lo sumió en acontecimientos imaginarios en que se agolpaban vertiginosamente las experiencias megalomaniacas y místicas, con un enmarañamiento inextricable de erotismo, de omnipotencia y de culpabilidad. En el curso de esa experiencia fue cuando cometió el matricidio, cuando *vivió* hasta culminar en el crimen su *tragedia edípica*. En su "inconsciencia" se reveló el inconsciente. ¿Qué quiere decir esto? ¿Que le atribuimos una motivación edípica reprimida sin prueba o evidencia? Pero, ¿qué pruebas o qué evidencias podemos exigir además del relato que el mismo Jean-Pierre, pocas horas después del crimen, nos hizo de los acontecimientos que acababa de vivir al matar a su madre? Sus celos incestuosos, la "horrible mezcolanza" de su amor filial y de sus pulsiones sexuales que se precipitaron sobre el cuerpo y el cadáver de esa "imago" dejaron de ser un deseo inconsciente para convertirse en un acontecimiento a la vez real (en la acción) e imaginario (en la actualización fantasmática de una irrealidad delirante). El inconsciente de Jean-Pierre se "actualizó" en su conciencia desestructurada. Pero, ¿por qué no decimos simplemente que este acontecimiento tuvo lugar en su conciencia perturbada en su inconsciencia? ¿Por qué hablamos de su inconsciente como de una infraestructura permanente y anacrónica de su ser consciente? Y es que el acontecimiento fantasmático y tristemente realizado *se transparenta* en la existencia de Jean-Pierre, y él mismo nos proporciona una trama histórica del drama virtual que llevaba en sí. Es así como, en su semiconciencia, le volvieron los recuerdos de su vida erótica infantil, las escenas voluptuosas percibidas cuando su madre se entregaba al amante. Y he aquí que, con la ayuda de su relato, del "material" de recuerdos y de asociaciones libres que nos aporta, podemos discernir, en la historia de la existencia de Jean-Pierre como una pulsación de su vida inconsciente, el movimiento que en el fondo de sí mismo lo impulsaba al crimen y al castigo de su incesto. Mas es evidente que en y por la desestructuración de la conciencia el Inconsciente de Jean-Pierre se desencadenó hasta "realizar" sus fantasmas.

Pero cuando el estado crepuscular de Jean-Pierre cesó, los acontecimientos vividos en su inconsciencia criminal dejaron de encontrarse en su memoria; después de algunas vacilaciones, mientras duró el estado confusional poscrítico, los recuerdos del drama se fueron esfumando hasta la casi total desaparición, después hasta la negaron, y, a fin de cuentas, el asesinato de la madre vino a ser, en la elaboración secundaria de sus recuerdos, sólo un incidente sin importancia, en un puntapié que por desgracia mató a la gata... Sustituyó en la trama de los acontecimientos de su existencia la tajada de vida fantasmática por una *fabulación*, un *falso recuerdo*, una *convicción delirante*. Más tarde aún, cuando se instaló una demencia a la que sucumbió, ya no existía nada de su pasado real o imaginario, y él se convirtió en una especie de autómatas sin problemas y podemos decir que sin persona.

¿Qué interés tiene esta observación? Puede decirse que no tiene ninguno, que no aporta al problema que nos ocupa más que un sueño que cae, como todos los sueños, en el olvido, las elaboraciones o racionalizaciones secundarias. Pero esto sería tanto como

escotomizar precisamente la realidad fenomenológica del estado crepuscular que, justamente, no fue del todo y simplemente un sueño, puesto que entró trágicamente en la existencia de Jean-Pierre cuando éste perdió el poder de controlarlo y que luego persistió en forma de fabulación. Sería, sobre todo, negarse a ver que el inconsciente “liberado” por el estado crepuscular, o mejor revelado por su actualización en el campo desestructurado de la conciencia, se manifestó así no sólo como una fuerza virtual y latente actualizada en el estado de inconsciencia, sino también como capaz de penetrar en la existencia de Jean-Pierre. Y esto dos veces. Ante todo como motivación inconsciente del conflicto que durante años se manifestó como “*trastornos del carácter*”, después como motivación inconsciente de la amnesia y la fabulación que anularon el crimen incestuoso cuando la existencia de Jean-Pierre transcurría en su nivel normal. El interés de este caso consiste, pues, en demostrar que la fuerza del inconsciente no difiere en la patología de la conciencia de la de la patología de la existencia, sino que lo que difiere son las relaciones del Yo y del inconsciente en las experiencias vividas (y los gradientes de conciencia que representan) y en la estructura de la personalidad (y la persistencia de la organización de su existencia). El inconsciente que se actualiza en imaginario en la experiencia vivida de la desestructuración de la conciencia es el mismo que el que no se temporaliza, no se integra en la historia del individuo.⁵ En su estado crepuscular, Jean-Pierre *vivió* un acontecimiento “fuera de la historia”, tal como antes y después durante su historia reprimió la posibilidad de ese acontecimiento. Así, lejos de separar, como se dice a veces, el problema del inconsciente en dos conceptos distintos (absolutamente heterogéneos, decía Freud, y repiten los psicoanalistas) —el del “preconsciente” y el del “inconsciente verdadero”—, vemos que desde nuestro primer examen la patología mental comprueba lo que establecimos antes, que el *problema* del inconsciente (y no el inconsciente como invariante absoluto) es el mismo, ya sea que trate de establecer sus relaciones con la estructuración del campo de la conciencia o con la constitución del sistema personal de la existencia. Es el mismo, ya que vuelve a plantear la realidad de una infraestructura profunda y común a las experiencias y acontecimientos que vive en cada momento de su historia un individuo y en la construcción de su propia persona consciente. Pero difiere, no puede diferir, debe diferir según que la patología *descubra* el inconsciente en experiencias más o menos análogas al sueño cuando la estructura de la conciencia es turbada, o según que *invierta* la organización del Yo hasta enajenarlo en el Otro. Jean-Pierre era sólo un epiléptico que vivía una horrible pesadilla cuando se precipitó sobre su madre para matarla, actualizando el frenesí inconsciente de su complejo de Edipo. Pero se volvió un enajenado cuando, habiendo recuperado la estructuración de su conciencia, falsificó su mundo y la trama histórica de su existencia negando lo que, al pertenecer a Otro, no era ni podía ser él mismo.

Sigamos, pues, en la descripción de las formas patológicas, orden que nos impone esta doble dialéctica del ser inconsciente en la constitución de lo vivido y en la autoconstrucción de la existencia del Yo y de su mundo.

5. En mi libro sobre *La conscience* he opuesto al estado de inconsciencia (desestructuración del campo de la conciencia) de Jean-Pierre otra modalidad de ser “inconsciente” proporcionando otro caso típico de esta modalidad de inconsciencia de Sí.

a) *La actualización imaginaria del inconsciente en la desestructuración de la conciencia.*

Como lo establecimos ya en nuestros estudios sobre la desestructuración de la conciencia, existe toda una gama de estados o experiencias que constituyen las “crisis” que observamos en psiquiatría y las más típicas de las cuales evolucionan en el marco de la epilepsia o de la psicosis maniaco-depresiva. Todos esos estados confusio-nóiricos, psicosis delirantes agudas, accesos maníacos o melancólicos, están ligados entre sí por lazos clínicos que el análisis estructural permite poner en evidencia [cf. mi tomo III]. Componen una especie de arquitectura de la disolución de la experiencia vivida que nos remite a la estructura jerarquizada del campo de la conciencia.

Ello nos condujo precisamente a concebir en esta perspectiva la estructura de la conciencia “constituida” en campo fenomenal de la experiencia actual. Esta estructura que es la posibilidad de constituirse en campo fenoménico de lo vivido no aparece a la conciencia misma o, si se quiere, es “inconsciente”. En tanto que constituye el orden de los datos y coordenadas noético-noemáticos, la organización autóctona de la experiencia vivida, *desaparece* por así decirlo bajo la temática o lo “tópico” de la experiencia. Por el contrario, *aparece* en y por su desestructuración cuando se devela justamente en forma de experiencias imaginarias vividas por la conciencia en camino de desorganizarse.

Estas experiencias constituyen “acontecimientos” o “vivencias” que, aunque son “conscientes”, no lo son sino relativamente a una forma de conciencia que admite, precisamente por su debilidad, una carga más fuerte de inconsciente. La “complementariedad” o la “bipolaridad” del consciente y del inconsciente han sido suficientemente sacados a luz por todos nuestros análisis, reflexiones y observaciones para que en este punto de nuestra exposición volvamos a ponerlas en tela de juicio. Sin embargo, para justificarlos y aclararlos más, digamos simplemente que el consciente y el inconsciente se equilibran para constituir el campo fenoménico de la conciencia, cualquiera que sea su nivel, y de tal manera que cuanto más el ser consciente (la conciencia constituida) debilita su ser, más acoge, más *tiene*, surgiendo del fondo de lo que no *es*, formas de experiencias imaginarias. Son la degradación de la conciencia y sus niveles de experiencias vividas los que debemos describir en primer lugar.

Las experiencias vividas maniaco-depresivas. Cuando el campo constituido de la conciencia ha perdido la capacidad de ponderarse, es decir, de adaptarse a las exigencias de la temporalización de un presente donde se equilibran la inmovilidad de la angustia y el movimiento del deseo, las tendencias a la retrogradación hacia el pasado y las tendencias a precipitarse hacia el futuro, el encadenamiento a la fatalidad de lo que ha sido y la diferencia hacia lo que va a ser, cuando el campo de la conciencia ha perdido ese equilibrio temporal y ético de su constitución, todas sus experiencias se desorganizan y lo vivido de ese primer grado de desestructuración de la conciencia es la experiencia maniaco-depresiva. Yo he aportado análisis lo bastante profundos de la fenomenología de esas experiencias como para que pueda abstenerme de volver sobre ello [*Etudes*, núm. 21, § 22]. Lo que es vivido en esa conciencia coagulada o turbulenta es evidentemente “consciente” (dolor, sentimientos, ideas, deseo de la muerte, etc., o, al contrario, juego, desencadenamiento de las tendencias, frenesí imaginativo, fuga de las ideas, etc.). Pero esto vivido

consciente se revela, aun ante el observador menos perspicaz, como una *proyección imaginativa* de tendencias hasta entonces *inconscientes*. Esta viuda enlutada se burla ahora de su marido; tal rico industrial se cree arruinado o se acusa de haber robado un par de calcetines; aquél se cree condenado porque se le acusa de querer matar a sus hijos; esta madre de familia se cree dotada de un talento de *vedette* o nacida para mujer galante, etcétera.

Sin duda, todos los contenidos de estas experiencias expansivas o depresivas imaginarias no son ni del todo inconscientes (ya que entran en ellas muchos sentimientos, pesares o deseos perfectamente conscientes) ni del todo imaginarios (ya que entran muchos acontecimientos reales), pero la situación vivida se constituye esencialmente sobre el registro de lo fantástico y de lo simbólico. Los que, por una paradoja bastante extraña, dicen a veces que la melancolía es “motivada” por los acontecimientos reales, y que son sin embargo los primeros en dar explicaciones por los móviles inconscientes de esas crisis, se equivocan en una u otra de estas dos afirmaciones. Yo pienso que hay que tomar la melancolía y la manía como lo que son: experiencias que arrastran al sujeto a vivir el vértigo de la angustia o del deseo según las exigencias internas y propiamente inconscientes de determinación que sustraen ese *acontecimiento vivido* de la historicidad de la existencia. Lo que caracteriza en efecto “esos episodios” o esas “crisis” es que los fenómenos que llenan el campo de la conciencia y le “dan un sentido” (*Sinngebung*) están destinados, como la experiencia del sueño, a la caducidad. Lo que observamos en la clínica cotidiana son las modificaciones de su *vivido* bajo la influencia de las terapéuticas (EC, neurolépticas, etc.) que revelan al sujeto mismo su carácter imaginario, es decir, su “irrealidad”, su “inconsciente irrealidad”, y a fin de cuentas su “única realidad vivida” en el plano de lo imaginario y del pasado que no puede integrarse en la trama de los acontecimientos verdaderos de la existencia.

Las experiencias delirantes y alucinatorias [*Etudes*, núm.22] que son vividas cuando la desestructuración de la conciencia alcanza un nivel más bajo y se perturba el orden de los espacios vividos de la representación (orden implícito en la constitución misma del campo de la conciencia, como lo he demostrado ampliamente) se presentan, en comparación con el problema que nos ocupa, en la misma perspectiva. Las voces escuchadas, esto es, el “desplazamiento” del “*lo que yo me digo*” hasta la exterioridad del “*me dicen*”, las impresiones inefables o terroríficas, las escenas o las peripecias dramáticas que se sienten, se perciben o se presienten, las insinuaciones, confusiones o implicaciones de figuras extrañas o artificiales que se suceden o interfieren en la experiencia actual, son “conscientes” en tanto que son vividas pero sólo por el efecto de un contrasentido, de un traslape de las categorías de realidad que hace posible la ósmosis de lo real y lo imaginario, como si el orden del espacio vivido de la representación se disolviera para dar lugar al desorden de los fantasmas y de los deseos inconscientes. Al escapar a la legalidad de esta desestructuración de lo subjetivo y lo objetivo en el espacio vivido, la experiencia se constituye de un modo esencialmente alucinatorio caracterizado por la irrupción del inconsciente.

El caso de la alucinación, que constituye aquí el fenómeno central de estas “experiencias delirantes”, debe retener nuestra atención. ¿De dónde viene la alucinación? Primero, por supuesto, de cierta desintegración del campo de la conciencia que condiciona su “presentación”, su “presencia” como tal. Pero estas imágenes, estas voces, este automa-

tismo mental que hacen irrupción en la experiencia, ¿son fenómenos “neoformados”, es decir, mecánicos, como querría G. de Clérembault? Por supuesto que no... Entonces, ¿qué podemos decir de ellos si no que esas quebraduras de lo imaginario son, como decía Freud, “*brotos del instinto*”? Esto es tan cierto que aun cuando la alucinación se presenta en un campo perspectivo globalmente bien estructurado, como puede observarse en las alucinosis, las figuras “alucinatorias” que se proyectan se revelan como fragmentos de sueño y relacionados con la corriente inconsciente, las imágenes subliminales, los efectos inconscientes, los movimientos virtuales o fantasmáticos [Palagy]. Es así como estas alucinosis no son más que fragmentos de un trabajo fantasmático siempre presionante y virtual en la percepción, y que se convierte aquí en *Gestalt* alucinatoria en la desorganización del campo perceptivo. La continuidad de estas imagerías con la del sueño, con las “percepciones inconscientes” del día (restos diurnos o “imágenes no percibidas” en el taquistoscopio), con la hipnosis, con los complejos inconscientes, etc., ha sido abundantemente demostrada por toda una serie de trabajos a los que no puedo dejar de remitir [cf. mi trabajo en *Evolution psychiatrique*, 1939, y más recientemente *Encéphale*, 1957].

Así, recordémoslo nuevamente, el inconsciente como aparición de lo desconocido o de lo reprimido no consiste sólo en lo que no es actualmente consciente (puesto que es una experiencia) sino en lo que constituye en la conciencia degradada una experiencia en la que se inviste como símbolo, automáticamente, y por así decirlo pasivamente tomado y vivido como una realidad. *La alucinación y la experiencia alucinatoria son los flagrantes delitos en que se sorprende el trabajo del inconsciente en el campo fenoménico de la experiencia actualmente vivida.* Este trabajo abre un intervalo entre lo que el sujeto percibe y el sentido que le da el otro o que él mismo le da cuando vuelve a ser consciente. ¿Cómo podría ser de otra manera? Siendo el sueño el camino real que nos permite acceder al estrato inconsciente del ser, es necesario que la desestructuración de la conciencia que lo condiciona, “haciéndolo presente”, recorra en sentido contrario el itinerario que va normalmente del deseo a la realidad.

La experiencia confusional [Etudes, núm. 24] nos conduce precisamente a esa profundidad de la experiencia de lo imaginario por la que se confunde con la del sueño. Aquí, es en y por la incapacidad misma de abrirse al mundo, de constituirse en experiencia distinta a la de una ipseidad casi total, como las imágenes “realizan” la intencionalidad inconsciente. La realizan en una producción plástica que es, ella misma, un disfraz. No solamente porque en el inconsciente el deseo y el contradeseo están ligados en una ambigüedad, una ambivalencia o una indiferenciación institucionales y porque el símbolo es la única forma posible de realización de ese compromiso, sino también porque la “realidad” que alcanza la “realización” del inconsciente en la experiencia de una conciencia entregada totalmente a lo imaginario no es ni puede ser más que una ficción, o aún menos: una “aparición” que se niega a sí misma en su incierta y fugitiva presentación.

Tal es, en efecto, el movimiento regresivo de la desestructuración de la conciencia constituida como campo fenoménico de esas experiencias vividas; así es como esta regresión es una caída hacia la irrealidad que se “realiza” en esa negación de la realidad que es lo imaginario. La facticidad misma de este movimiento se descubre ante nosotros en ese tipo de “psicosis” agudas, haciendo vivir al sujeto una falsa realidad e imponiéndose al otro —o más tarde eventualmente a sí mismo— como el ser mismo del inconsciente. Y el

inconsciente es bien consciente en tanto que escapa en su contenido latente del *sujeto*, y en la medida misma en que se revela sólo a la conciencia del Otro, siendo para el Yo vivido como un "objeto", es decir, otro distinto de sí mismo.

b) *El inconsciente, el Yo y el Otro; la enajenación o la alteración de la personalidad.*

Mas hay muchas otras formas psicopatológicas en las que el Otro no es vivido como un acontecimiento que entra en el campo actual de la conciencia a título de experiencia "real" de lo imaginario, en las que el Otro no está presente en la "falsa experiencia" (revocable, por lo demás) de una conciencia desestructurada y "figurante". Pues muchos de nuestros enfermos tienen una conciencia bien estructurada, y a veces incluso sólidamente estructurada. No "viven" por su inconsciente entregados a una desorganización de su campo de conciencia; no viven lo imaginario como un dato sensible; no son "inconscientes" por haber caído en la inconsciencia de una conciencia desestructurada, es decir, en una falsa realidad vivida, pero son inconscientes por haber caído en la inconsciencia de su propio Yo, es decir, en la sinrazón.

Tomemos como ejemplo, el más típico, el de la enajenación absoluta, el del "loco" que "demuestra" que no lo es. Un complot urdido contra él, una persecución sistemática lo acusa y lo persigue. Siempre tiene delante a un Perseguidor, a "Otro" que se encarna contra él. Aquí no hay (o son pocas) experiencias vividas; todo ocurre en la imaginación, pero en una imaginación por así decirlo *discursiva*, que se extiende a la totalidad de las perspectivas y de las posibilidades de la existencia. Su delirio es un discurso, es un *relato*. Pero este relato articulado por sí mismo está inspirado por el Otro, hasta escuchado de boca del Otro (interpretaciones, ilusiones, voces, etc.). De tal manera que ese Otro designado como Perseguidor es su propio doble, formalmente recusado. No se trata para él de inconsciente, y por "definición" no se trata siquiera de duda ni de perplejidad; es dogmático en su negación de toda participación de su propio Yo en la existencia de ese Otro que no existe más que por el movimiento que lo exorciza a "él mismo" de toda posesión de una alteridad cualquiera dentro de su propia persona. Esta objetivación es total y absoluta. No está loco. Estaría loco, dice, en el caso de que algo procediera quizá de sí mismo o de su imaginación en la construcción de la imagen o de la acción del Otro. Mas por estar loco, eso es lo que precisamente no puede creer, y es esta enajenación inconsciente, esta "inconsciencia" de la enajenación lo que la define como tal. La fenomenología de esta enajenación debe captar este fenómeno y su esencia, que es el desconocimiento absoluto de su inconsciente, más aún, erigir esa negación del Otro "para sí" en afirmación del Otro en "sí". Si no conociéramos casos de ese tipo no los inventaríamos, y existen con profusión en la patología mental bajo formas diversas, pero siempre extrañamente idénticas en su extravagancia, su excentricidad y su enajenación. Semejante inversión de los valores constituye la sinrazón absoluta en el sentido de que todos los recursos de la Razón son puestos al servicio de una loca *creencia* dogmática e inmovible. Y es a la fenomenología de las creencias y al discurso que les sirve de vehículo a lo que remite esta psicopatología del Yo, tal como la psicopatología del campo de la conciencia se refería a la de la experiencia vivida.

Es forzoso admitir que esta negación de lo que en sí no es uno mismo está en relación

con esa esfera inconsciente del ser que es el Otro implícito en el Yo. Sin duda un hombre normal lleva en el fondo de sí mismo ese deseo o necesidad de ser distinto de lo que es o no es, y las tentaciones que padece, sus propias intenciones que le cuesta tanto trabajo esclarecer, los motivos que se atribuye, los deseos que reprime, las fuerzas oscuras que lo dirigen a su pesar, todas estas conminaciones y estas tendencias forman parte del *misterio* que acepta como la ley misma de su existencia. El enajenado excluye ese misterio. Todo para él es y debe ser claro. Para él no hay ni enigma ni oscuridad. De tal suerte, la enajenación se define en última instancia por la proclamación de una ley, la de una racionalidad absoluta de la existencia. Lo que es tanto como decir que todo el sistema de comunicación de uno con los demás y de uno con uno mismo se altera y aun se invierte. El lenguaje deja de ser una problemática de este desciframiento intra e intersubjetivo para convertirse en su falsa claridad en una *verdad* absoluta. Toda la existencia se vuelve "lógica" o, si se quiere, sometida a un "logos" de contraverdad. No podemos comprender nada de esta metamorfosis si no asimos precisamente esa "verdad" o esa "contraverdad" tal como lo que es, un "deber no ser". Ese suicidio lógico y cosmológico del enajenado (cuyo sentido le escapa por ser enajenado) nos remite necesariamente a un "Contrayó" que es la forma misma que toma su inconsciente en la dialéctica que le hace oponer a sí mismo la fuerza del Otro que ha sido, que desea ser, que ya no quiere ser o del que se quiere separar, es decir, la negación misma de su ser en tanto que él es el propio sujeto abierto sobre su mundo, ese "alguien" que soy sin pretender ser otro. Así, esa "enajenación" del Yo que se convierte en Otro, del Yo que ya no puede ser Yo e invierte las relaciones del Yo y del Otro hasta el punto de devenir el *sujeto* (de persecuciones, persecuciones o experiencias) de *Otro*, esta inversión, este trastocamiento de la relación del Yo y del Otro *nos descubre necesariamente la estructura inconsciente de la persona*.

Detengámonos un instante en este aspecto fundamental del inconsciente en tanto que no se deja captar solamente en la experiencia donde no se presenta ni se actualiza más que mediante perfiles contingentes. Mientras que en la desestructuración de la conciencia el inconsciente se encuentra fatalmente incluido en lo vivido, en la dialéctica de la razón, en tanto que asume bajo un aspecto teórico y práctico la autoconstrucción del Yo y de su mundo de valores, de proyectos y creencias permanentes, ese Contrayó, ligado al Yo que lo contiene y al que amenaza, está en el Yo, cosa que no puede ser tolerada ni reconocida. Es por cierto ésta la raíz existencial de la culpabilidad del Yo, que se siente *comprometido* en el fondo de sí mismo, a la vez, a pesar suyo y con su asentimiento. Esta culpabilidad es *inconsciente* en el sentido de que es originaria y autóctona, o al menos *sumida* en el mundo de los fantasmas del Ello y del Superyó, de las pulsiones y contrapulsiones, de los deseos y las repulsiones, sin poder formularse, sin poder decir ella misma lo que es y lo que quiere o lo que la motiva. Todo lo que se dice generalmente de la angustia o del miedo (de sus fantasmas de la frustración o de la castración, etc.) como fuerzas inconscientes remite, siempre y necesariamente, a esa angustia de la libertad que es la *culpabilidad*. Dejemos por un momento el problema de su causalidad (problema que puede ser escamoteado por los filósofos, como al propio Freud, al pie del "muro de la biología") y digamos simplemente que la enajenación del Yo tal como acabamos de describirla nos devuelve *ipso facto* a ese estrato llamado arcaico, profundo, oscuro o inconsciente del Yo. Es, en efecto, respecto de estas terribles exigencias de las que el Yo se enajena en el Otro

para escapar a la vez de su crimen y de su castigo inconsciente. Se convierte en “esclavo” de ese otro en el delirio de persecución, en espera de enajenarse, por un nuevo movimiento dialéctico, en un grado mayor al convertirse en el “*amo*” de ese Otro en la megalomanía.

Así, al referirnos en el centro mismo de la psicopatología a esta enajenación del “Yo” en el delirio sistemático, acabamos de descubrir, o si se quiere de confirmar, que el problema del inconsciente en la organización del “existente” supone una doble problemática del ser, la de la experiencia de la realidad vivida (acontecimiento) y la de la dialéctica del Yo y del Otro (conciencia de sí). Y la patología de esta dialéctica nos permite asir —como condición misma de esa patología— el segmento inconsciente, o mejor, el polo inconsciente del Yo.

Veamos ahora brevemente los demás aspectos o niveles de esta patología de la persona que deben descubrirnos nuevos aspectos de la construcción del Yo y de su infraestructura inconsciente.

En un nivel superior nos encontramos ante el *neurótico*. Lo que lo caracteriza es que para él hay una problemática de la existencia (y no que esta problemática se sustituya por una dogmática, como en el enajenado). Su Yo es incierto y, como se dice con frecuencia, inmaduro o inacabado. Y es que, no pudiendo acceder a la unidad armoniosa de su persona, o, para hablar más exacta y menos pomposamente, incapaz de dominar o de aceptar la diversidad de que está compuesta su “unidad”, no cesa de agotarse en un vertiginoso conflicto consigo mismo. Es este conflicto el que es consciente y el que constituye la forma de existencia neurótica. Esta transcurre bajo un doble registro: el del *artificio* y el de la *coerción*, cuyos polos son la histeria y la obsesión. El neurótico inconscientemente fabrica síntomas, pero es consciente de esta fabricación y de su valor sintomático, de suerte que todo el mundo conviene en decir que no es un enajenado, que su Yo no es psicótico.⁶ Se debate en su fuero interno como si toda su existencia estuviera dominada por un conflicto intrapsíquico, un conflicto consigo mismo, sin tregua ni piedad, sin otra significación que la de la fatalidad, del *factum*. No creo que sea necesario hacer explícita aquí esta condición existencial de la neurosis. La escuela psicoanalítica la ha descrito con mucha profundidad en todas sus peripecias. El inconsciente forma parte de esta forma de existencia no sólo como la esfera oscura de las motivaciones que “yace” en el fondo de cada uno de nosotros, sino como la ley de la existencia, ley que no es inconsciente en su promulgación sino en su institución. Esta ley es el imperativo absoluto de una coerción, a “hacer como si” (si estuviera enfermo, si estuviera paralizado, si fuera culpable, si estuviera abandonado, si me viera obligado a decir o a hacer, etc.) es la constitución misma del Yo, que se ve así constreñido por su propia consigna. Empero, este imperativo es inconsciente no sólo porque su finalidad no es percibida, sino porque su enunciado mismo es indescifrable. Lo que constituye en efecto el ser en el mundo del neurótico, es vivir un drama incomprensible, como en el universo de Kafka. Los caracteres de teatralidad, de obligación y de misterio de los síntomas neuróticos son como los “productos” del ser destinado a no poder ser para sí mismo sino únicamente para los demás.

La existencia del neurótico gira alrededor del problema de la identidad o de la

6. Que, en una palabra, representa la comedia de la enajenación.

autenticidad de su ser, y los síntomas obsesivos, fóbicos, de conversión o de sugestión no son otra cosa que expresiones de la “puerta falsa” de su personaje, siempre dispuesto a desdoblarse o a fragmentarse, a modificarse o fijarse en relación con el Otro, a condición de que ese Otro sea para él “objeto” de una relación inconfesable, es decir, inconsciente. Y que la *inconsciencia del Yo* neurótico no consiste sólo en la “deformación” de su personaje, sino que implica necesariamente la “codificación” de sus comunicaciones y sus manifestaciones. El lenguaje del neurótico es una “mentira”, el neurótico es de “mala fe”, el neurótico “se engaña” a sí mismo al burlarse de nosotros y se burla de sí mismo al engañarnos. Todas estas fórmulas, que todos los clínicos se sienten en la obligación de emplear para hablar del neurótico, apuntan precisamente a la manera en que “habla” el neurótico, en que nos habla a su pesar su inconsciente. Este aparece allí, como esa misma necesidad que encadena al neurótico a su neurosis, ese “algo” que es siempre el obstáculo que se levanta frente a él, ese “algo” que está ahí para “alguien” apresado en los eslabones de la cadena significante de su discurso imposible. Que la severidad del Superyó, que los mecanismos de defensa contra la angustia representen en ese proceso de disfrazamiento el papel de una “bomba repelente”, que el autocastigo, el miedo a la castración o los complejos ejerzan una presión que el Yo no puede ni reconocer ni nombrar, ello equivale siempre y necesariamente a decir que el lenguaje en el que se debate el neurótico es a la vez para él y para los demás un acertijo y una coartada. Todo lo que Freud dijo sobre los mecanismos inconscientes del símbolo y la negación, del desplazamiento, de la metáfora, es decir, sobre los acertijos del inconsciente, todo lo que se ha dicho y repetido desde entonces sobre el simbolismo de los síntomas que utilizan las “figuras” de la retórica para insinuar mediante ellas los momentos sucesivos o embrollados de su juego de escondite y ocultarse en las apariciones del sentido que, en perfil, representan sin presentarlo jamás, todo lo que Lacan y su escuela han dicho sobre el “abuso” —que nos remite a su uso— del lenguaje considerado como la sede ambigua donde *se juega* la dialéctica del mostrar y el ocultar en el jardín de las palabras, todo esto es un hecho. O más exactamente, para atenerme a las reservas de De Waelhens sobre la *Selbstverständlichkeit*, es evidente si la función imaginaria del lenguaje es percibida y comprendida por nosotros como el fundamento mismo de la *comunicación*; en tanto que reflexión del ser en el ser de los demás, es la facultad que tiene el ser de hacerse aparente. Ya que ésa es, en definitiva, la existencia del neurótico: que no cesa jamás más que de aparecer, sin poder ser. Debería recordar aquí lo que todo el mundo sabe también, a saber, la posibilidad en la empresa psicoterápica de introducir un interlocutor valedero, es decir, “interrogado” y no “interrogador” durante el diálogo, de suerte que la demanda que se ha perdido en el laberinto “de complejos” del discurso del inconsciente acabe por poder dirigirse a alguien y por erigir por fin al Yo en “Alguien”; pero se me excusará aquí si me contento con esta referencia, indispensable por lo demás para la comprensión del *papel* inconsciente del Otro en la neurosis.

Debo también hacer a un lado la cuestión de saber qué valor más o menos exhaustivo tienen estos juegos de escondite del ser consigo mismo para la comprensión y la explicación del hecho de que únicamente ciertos hombres son neuróticos. . . Tengo la debilidad de pensar que me plantean un problema que no se resuelve a partir de sus datos. Pero esto es otra cosa, que nos devolvería a la discusión de 1947 sobre la “psicogénesis”, y a

esas ardientes discusiones que nos dejan tan nostálgicos recuerdos. Baste observar, en este examen de las relaciones del Yo neurótico con su infraestructura inconsciente, que esas relaciones, al manifestar un conflicto permanente, son como una demostración —fundamento mismo de todo psicoanálisis—, de que el Yo mismo tiene que ver con ese otro que en el fondo de sí mismo no sólo patalea y llora sino que, hablando como un niño, juega con las palabras.

Si ahora enfocamos en un nivel diferente, más bajo o más profundo, *la existencia esquizofrénica*, encontramos otra modalidad existencial de las relaciones del Yo con su Otro. Si hemos podido decir que el loco delirante es un hombre cuyo *Yo se ha convertido en Otro*, si acabamos de decir que el neurótico es un hombre que no puede soportar al Otro que está en él, podemos decir ahora que el *esquizofrénico* es un hombre *cuyo Otro se ha convertido en yo*. La identificación del Yo y el Otro que define a la psicosis supone, en efecto, dos dialécticas diferentes, según que el Yo aparezca en relación con el Otro como dominante o recesivo: la de la transición del Yo al Otro y del Otro al Yo. La esquizofrenia no se caracteriza sólo por la inversión de las relaciones del Yo y del Otro subsistiendo como tales, sino por la imposibilidad misma del Yo de ser distinto del Otro. Entonces comprendemos que lo que llamamos autismo es la manera de ser en el mundo sin Yo, de ser solamente en la profundidad del ser, en esa forma de lenguaje y de comunicación que es precisamente el lenguaje propio del inconsciente. Con esto coincidimos una vez más con una de las observaciones más extraordinarias de Freud (“el lenguaje del inconsciente es el lenguaje de la psicosis”), que se aplica exactamente a la persona y al mundo esquizofrénicos. No puedo dejar de remitir, en este punto de mi exposición, a mi descripción del autismo en la *Encyclopédie*. No me costó ningún trabajo demostrar que la existencia autística es la de un inconsciente vuelto al revés como “dedo de guante”. Por supuesto que todos los fantasmas del Edipo, de la homosexualidad, de las primeras relaciones objetales que forman la mitología o la prehistoria individual y colectiva, y que en el esquizofrénico intervienen en su discurso, son conscientes y aun en cierta medida hiperconscientes; entran en el campo de su experiencia como un *Leitmotiv*. Mas son inconscientes en el sentido de que escapan a su razón. No nos atrevemos a enunciar esta “perogrullada” si no es justificándola en la medida misma en que podemos sobreentender en su ingenuidad que el esquizofrénico ha perdido la razón y se ha convertido en Otro, no pudiendo ser sino su discurso, no su propio discurso sino el del Otro.

Así, en estos diversos niveles la desorganización del sistema del Yo nos revela su infraestructura inconsciente. Pero mientras que la desestructuración de la conciencia se efectúa en la imagería muda, la desintegración del Yo desemboca en un lenguaje inconsciente. No puedo insistir tanto como me gustaría hacerlo en ese doble movimiento de disolución del ser consciente y en la necesidad que nos impone esa doble regresión de la infraestructura inconsciente de modificar los “modelos” que hacemos de la tónica del aparato psíquico o, mejor, de la organización del ser psíquico. Pero permítaseme subrayar que son esos *hechos* los que fundan la psicopatología y, como consecuencia, la realidad psicológica de la *doble* coordinada de la “conciencia” como organización de la experiencia en *campo de actualidad* y de la “personalidad” como organización del Yo en sistema axial y axiológico de la existencia. Volveremos sobre esto más adelante, pero sobre todo tengo la intención de dedicar a éste mis estudios futuros. Espero que comprendan y me

excusen el que no pueda desarrollar aquí en forma de anticipaciones azarosas las observaciones y las reflexiones que formarán la materia de los últimos volúmenes de los *Etudes* consagrados a la patología de la persona, es decir, del Ser razonable en el que se instituye el Yo cuando “*Wo es war, soll ich werden*”,⁷ es decir, cuando el Yo se instituye en su plenitud de ser trascendiendo su forma primera de desarrollo. La patología de la persona que acabamos de esbozar en algunos de sus aspectos característicos y sus relaciones con el inconsciente nos obliga a considerar que el Yo tiene un desarrollo, una historia, y que son las formas arquitectónicas de su autogénesis las que nos descubre la patología de la personalidad. El inconsciente como primera organización de la persona no desaparece con las etapas posteriores de su progreso. Si el embrión que hemos sido desapareció para dejar el paso a nuestro organismo adulto, el embrión y el infans de nuestro ser psíquico siguen estando presentes en el devenir que, en suma, lo supera sin sucederle. Tal es, de alguna manera, la estructura propia de la temporalidad del Yo: no poder detenerse jamás —al contrario del campo de la conciencia— en una forma cualquiera de esas instancias que no constituyen jamás sus instantes. Y esto condena justamente las interpretaciones de la estructura del Yo, de la estructura del inconsciente y de su dinámica, que tienden a reducirlos, como en sus momentos esenciales, a acontecimientos pasados o aun prehistóricos. Ya que lo que forma el inconsciente o el Preyó puede bien referirse, en efecto, a los acontecimientos pasados, mas los engloba en una modalidad de ser que no ha podido constituirse jamás en acontecimientos, siendo sólo escenas, figuras, balbuceos o frases que han estado y están fuera del tiempo de la existencia. Son como la eternidad del ser inconsciente o, si se prefiere, su perpetua necesidad de plantear frente a su “apertura” el *objeto* de su infinidad de deseos.

c] *Los lazos entre la patología de la desestructuración de la conciencia y la patología del yo.*

Mas si los fenómenos de desestructuración de la conciencia y de desorganización o enajenación del Yo nos descubren el inconsciente *realizado* en las experiencias imaginarias vividas y el inconsciente *personificado* en el lenguaje del Otro, la clínica hace manifiestos incluso los lazos que unen en la *historicidad* del ser [Heidegger] los acontecimientos vividos como una sucesión de experiencias y el orden permanente de lo existente. La ontología hegeliana del ser “para sí”, en tanto que nos remite a una problemática “de la ausencia de ser en su propio ser” [Sartre], funda esta doble coordenada del ser: *su experiencia* como dato o afección del ser (aunque fuese imaginaria) y *su existencia* como proyecto a cumplir. La psicopatología muestra y demuestra esta articulación si nos situamos precisamente en la estructura temporal del Yo, en la trayectoria funcional que une la experiencia vivida en sus actualidades sucesivas y la conciencia de la existencia permanente del Yo. Esta trayectoria se rompe (como se rompe todas las noches cuando soñamos) en las experiencias delirantes y alucinatorias, en los estados oníricos, confusos-oníricos, etc., que constituyen las experiencias imaginarias de la desestructuración de la conciencia. Lo vivido se presenta entonces como un “acontecimiento”, pero sólo en su

7. En esta ponencia habré dicho demasiado o no lo suficiente, y pido al lector que me perdone por el carácter demasiado “embrionario” de las posiciones que asumo, por así decir, por anticipado.

presentación o su presentificación, es decir, mientras dure la fascinación de la conciencia descompuesta y figurante. Mas desde el momento en que la conciencia se reconstituye en su forma normal el acontecimiento “desaparece”, y no puede ser evocado de nuevo más que a título de recuerdo imaginario fuera de la cadena de acontecimientos reales cuyo desarrollo obedece a las leyes formales de la personalidad, en tanto que ésta se constituye y se organiza consigo misma y con los Otros como un orden autónomo de valores propios pero universales que excluye el sueño de su existencia como el Otro de su propio Yo. Así vemos cómo, cuando las “crisis” son francas, y por “aterradoras” e “irrecusables” que hayan sido las experiencias delirantes vividas, se las coloca entre los paréntesis de un episodio imaginario y, en suma, “sin trascendencia”, fuera del alcance de donde se inscribe el decurso de la existencia. La clínica cotidiana nos ofrece mil oportunidades de observar la estupefacción, la vergüenza o el miedo que *la conciencia de la enfermedad* (fuese ya de la pasada) engendra en un melancólico que ayer se acusaba de todos los crímenes, el maniaco que se creía omnipotente, el alucinado que estaba encadenado por la televisión a todos sus vecinos, etc. Al reestructurarse por un golpe de varita mágica, a veces terapéutico, la conciencia aniquila sus experiencias patológicas, el enfermo sale de su enfermedad tomando conciencia de ella. Pero también ocurre (Jean-Pierre tras su estado crepuscular no sólo olvidó sino que incluso negó los hechos vividos y los actos delirantes y los sustituyó por una fabulación) que no todo se borre y que persista como núcleo de convicciones erróneas o de ilusiones lo vivido patológico. Y es que el inconsciente, que debía encontrarse en la realización plástica de una falsa realidad vivida (y aun en el caso de Jean-Pierre de la “realidad” del crimen, pero tomada en una “irrealidad” de ficción), mantiene sus exigencias y se desarrolla hasta en la exigencia patológica de un relato, de un sistema de creencias inmerso esta vez en una falsa historia verdadera, es decir, integrada como a su pesar en la historicidad del Yo. Por cierto que este accidente no sucede siempre, puesto que podemos soñar sin confundir el sueño con nuestra existencia, puesto que podemos delirar un momento sin que ese delirio se convierta en el delirio de la existencia. Pero es verdad que hay casos en los que el sueño y las experiencias delirantes pasan a la historia de la persona; entonces es que la persona misma debe haber sufrido una distorsión (enajenación o alteración) que no sólo le permita sino que la obligue a colocarse bajo la ley del inconsciente, cuya experiencia vivida ha sido la “revelación”. En ese caso se establece una anastomosis entre la experiencia delirante y el delirio permanente del Yo.

Pero tomemos ahora el caso inverso, el del histérico y la hipnosis. Retrocedamos (¿y cómo podríamos dejar de referirnos en este estudio del inconsciente al automatismo psicológico, a las disociaciones de la personalidad?) a la época de Charcot, de Bernheim, de Pierre Janet, época a la que pertenecían precisamente Breuer y Freud. Esta joven es hiperemotiva, débil, sin voluntad y dubitativa, no experimenta placer por nada, tiene crisis nerviosas, unas veces se le paraliza un brazo, otras se le anestesia una pierna. Presenta también crisis de sonambulismo y de letargo. Es hipnotizable, es decir, que entra, al serle ordenado, en estado de automatismo, que le hace ejecutar “fuera de su voluntad” la voluntad de Otro. La personalidad neurótica que constituye el fondo mismo de la histeria o, si se quiere, el denominador común de sus manifestaciones, actos automáticos, sonambulismo, trances mediúmnicos, se entrega así a las fuerzas de su inconsciente en el

punto en que el campo de la conciencia se desestructura a voluntad o por sugestión. La enajenación del Yo, si no se teme emplear ese término efectivamente demasiado fuerte para designar la alteración conflictiva del Yo histérico, es vivida en forma de experiencia en la que lo imaginario proviene no sólo del Otro que está en el Yo, sino también del Otro que está fuera del Yo. Tal es, en efecto, el aspecto más radical y más “caricaturesco” de esa verdadera “crisis de posesión”, que es la toma de posesión del campo de la conciencia que llevan a cabo el inconsciente, el Otro, y ése es el caso tanto del histérico que admite o solicita otro Yo como del individuo perdido en la multitud que adopta como Yo al “Nosotros”.

Empero, en esas dos formas de tránsito de la experiencia a la existencia patológicas, ni el inconsciente vivido puede entrar en la historicidad del Yo (convirtiéndose la experiencia delirante en existencia alterante) ni la alteración inconsciente de la persona puede ser vivida (manifestándose la neurosis por un estado de hipnosis) más que a condición expresa de una *modificación del proceso mismo de la integración de la experiencia vivida en el desarrollo de la historicidad del Yo*. Un falso acontecimiento sólo puede ser admitido en la historicidad del Yo por un ser que haya “perdido la razón”, y la pérdida de la razón implica a la inversa que un acontecimiento, aunque sea imaginario, puede ser vivido siempre en el decurso de una falsa historicidad *considerada* verdadera. De suerte que todos los hechos clínicos que se refieren a este problema fundamental (relaciones de la melancolía y de la depresión neurótica, relaciones del delirio-proceso con el delirio-desarrollo de la personalidad, etc.) nos muestran que la “enfermedad mental”, en su profunda unidad estructural, es siempre la expresión de un trastorno del *ser* consciente en la medida en que este ser coordina, por su doble función, las relaciones de lo real y de lo verdadero. Ya sea que este trastorno se limite al campo de la conciencia (locuras breves análogas al sueño), o que sólo interese la esfera de la integración del Yo en su dialéctica con el Otro (paranoia). Pero mientras que en el primer caso la psicosis es en cierto sentido periférica a la existencia y, por así decir, como una enfermedad mental episódica o accidental, en los demás casos, ya sea que lo vivido de la desestructuración de la conciencia pase a la historicidad del Yo o que dependa de ella, se constituyen una neurosis o una psicosis verdadera o “crónica”, en el sentido de que se trata en efecto de neurosis o psicosis sólidamente arraigadas en la existencia.

Esta doble patología, esta interacción de las dos modalidades de perturbación del ser consciente revelan ser convergentes en el *proceso esquizofrénico*. Pues la esquizofrenia se constituye sólo en la medida en que se amalgaman en ella un proceso que hace que la esquizofrenia caiga en la experiencia de lo imaginario y una enajenación autística de la persona reducida a un Yo que no puede ser más que un Otro.

Insistamos más en esta conexión —que las psicosis esquizofrénicas demuestran con una particular evidencia— entre la desestructuración de la conciencia y la enajenación de la persona. El clínico —que sabe que existe una relación profunda entre las experiencias manícodepresivas y las neurosis, los estados confusionales y las demencias, y hasta entre las experiencias delirantes primarias (esquizofrenias agudas) y los delirios crónicos, etc.— presente semejantes correlaciones.

Hay una serie de problemas difíciles que exigen que el estudio de las enfermedades mentales crónicas (Yo neurótico y psicótico en su relación con las psicosis agudas) sea

retomado en esa perspectiva. Pero quizá lo que ya establecimos sobre las desestructuraciones de la conciencia pueda permitirnos entrever de una vez esas relaciones. La estructuración del campo de la conciencia puede ser objeto [cf. nuestro *Etude* núm. 27] de un estudio genético de su constitución. A condición de completarlos con los estudios del tipo de los que debemos a Piaget, los innumerables trabajos de la escuela psicoanalítica sobre la prehistoria, la paleontología, la constitución de lo real en el niño, son decisivos desde este punto de vista. La estructuración de la conciencia aparece en efecto como el orden de la experiencia que se vincula desde un principio a todo el sistema “pulsional” y “contrapulsional” que está en conexión con él. Lo propio de esta dialéctica viva de la realidad vivida pasa primero y en la escala regresiva por el nivel del sueño o de las experiencias psicopatológicas análogas, donde la conciencia aparece en su intencionalidad más somera como “conciencia de algo”, y ese “algo” que se presenta al sujeto de esa primera (o última) forma de conocimiento son las imágenes “sin mundanidad” [J-P. Sartre] que representan los “objetos” del deseo. En seguida en el nivel de la experiencia delirante y alucinante se establece un orden de representación en que el espacio vivido se distribuye en sus valores objetivos y subjetivos y es la problemática misma de la percepción de los objetos exteriores del cuerpo y de la propia interioridad del sujeto. Por último (tanto en la escala regresiva como en el nivel de las experiencias maniacodepresivas), el campo de la conciencia se equilibra en la temporalización del presente que otorga la fuerza propulsiva del deseo a la fuerza retropropulsiva de su moderación.

Ahora bien, estas tres formas jerarquizadas de la autogénesis del campo de la conciencia se encuentran también en el desarrollo, en la maduración de la personalidad. Estas, en efecto, se constituyen primero como *Sujeto de su conocimiento*, es decir, como ser inteligente y como *Artesano de su mundo*, esto es, como creador de un conjunto de valores, sentimientos y creencias que constituyen los lazos que lo unen a su mundo y forman su cosmología o su arquitectura existencial; en fin, como un *personaje*, que en su unidad y su propiedad constituye su identidad a pesar de la diversidad y la alteridad que lleva en sí mismo. Puede ser posible entrever en los escalones sucesivos de ese desarrollo de la “conciencia” y del “Yo” que unos pueden remitir a los otros. Pues parece absurdo admitir que el Yo pueda reducirse a la suma o a la sucesión de los acontecimientos vividos o que pueda constituirse sin referencia a su experiencia. Lo mismo que la experiencia vivida en un momento de su intencionalidad por la conciencia “constituida” en campo de actualidad no puede ni podría instituirse fuera del Yo que es su Sujeto. Volveremos un poco más adelante sobre esta dialéctica de la conciencia y del Yo. Por el momento, nos conformaremos con decir que el dominio de la psicopatología, al plantearnos tales problemas, los orienta hacia su solución, es decir, a la articulación de las diversas actividades funcionales del ser consciente en la organización, en la ontología del ser psíquico.

Todavía nos queda por indicar que acaso la estructura de las enfermedades mentales no nos remita solamente a una desestructuración del ser consciente sino también a una estructuración hipotética del ser inconsciente. Este no parece ser, en efecto, tal como se revela en la psicopatología, ni homogéneo ni simple. Habiéndose constituido a la medida de la organización del ser consciente y apareciendo sólo cuando éste se desorganiza, podemos entrever una especie de diferenciación estructural de su autogénesis por el movimiento mismo de desorganización que nos la restituye. Su surgimiento en lo imagi-

nario vivido en la desestructuración de la conciencia o su afloramiento en el desdoblamiento del Yo nos remiten, según parece, a una especie de *jerarquía estructural del ser inconsciente*. Podríamos decir quizá que la patología de la conciencia, la que se identifica “más o menos” con el sueño, hace que refluya a los niveles inferiores de su desestructuración el mundo de las “imágenes” y de las relaciones objetales primitivas contemporáneas de la dialéctica del principio de placer y del principio de realidad. Al tiempo que la patología del Yo se desdobra según el “punteado” de las identificaciones sucesivas a través de las cuales el Yo se constituye, se enajena o se altera. . .

Así, la psicopatología nos revela no sólo la “facticidad” del ser inconsciente, no sólo su *realidad* y su “*potencia*”, que sólo la organización del ser psíquico puede “contener”, sino también su *estructura jerarquizada* que es, en el ser enroscado en su profundidad, como la imagen invertida de su desarrollo existencial.

III. LA ESTRUCTURA DEL SER PSIQUICO Y EL PROBLEMA DEL INCONSCIENTE

Podríamos terminar aquí puesto que, en resumen, hemos indicado ya lo esencial de la aportación (decisiva, por lo demás) de la psicopatología al problema del inconsciente. Pero quizá conviene, y buscando para finalizar un efecto de contraste, preguntarnos ahora cuál es el lugar del inconsciente en la vida humana. Ello nos dará una última ocasión de precisar lo que ya dijimos sobre la relación existencial del ser consciente y del ser inconsciente. Consagraremos, pues, algunas reflexiones *al problema del inconsciente en la vida humana y en la organización del ser psíquico*.

1] *El hombre y su inconsciente*. Freud fue el primero que *vio* el inconsciente. Y sólo pudo verlo *mirándolo* a través de la psicopatología. Nadie puede discutir que el descubrimiento de Freud tuvo lugar tras el nacimiento de la psiquiatría y después de que el propio Freud observó largamente las neurosis y la histeria, incluso de que practicó el hipnotismo antes de asir la realidad del inconsciente. La psicopatología es, efectivamente, el reino del inconsciente. Puede incluso decirse que es la *aparición del inconsciente* la que constituye el objeto único de una fenomenología de la enfermedad mental. Después de lo que hemos dicho a este respecto no es de ninguna manera necesario agregar nada; el único punto que debe retener nuestra atención es el corolario de esta primera tesis, a saber, que el ser inconsciente está tan bien “contenido” por el ser consciente, que no aparece en la existencia normal. Las relaciones del ser inconsciente y del ser consciente deben ser esclarecidas por la relación implícita en el “contener”. El ser consciente reprime (o “contiene” al inconsciente, en el sentido de que se opone a su expansión) el inconsciente y por ello se dice que como está “contenido” por el ser consciente, el inconsciente no aparece. Mas queda “contenido” en el sentido de que está incluido en el ser consciente, de manera que decir que el inconsciente no aparece en la existencia normal no quiere decir que un hombre normal no tenga inconsciente o que no luche contra su inconsciente, ni que no sucumba a sus pulsiones o a su intencionalidad.

Esto es de una importancia capital para comprender por qué los análisis existenciales

de estilo "heideggeriano" se inclinan a dejar de lado o a negar el inconsciente. . .⁸ y, por supuesto, por qué más generalmente los hombres tienen tanta "resistencia" a aceptar o a reconocer la realidad del inconsciente. Cuando Freud puso en evidencia esa realidad de las fuerzas del inconsciente en la vida normal, intituló su libro *Psicopatología de la vida cotidiana*, entendiendo por ello que toda "agudeza" del inconsciente (*Witz*, chiste) o todo acto fallido consecuencia de una intervención del inconsciente adquiere, "en tal virtud", un aspecto patológico. La raíz profunda de esta actitud es evidentemente que la vida normal se sitúa en un nivel de trascendencia del ser consciente que define precisamente su normalidad (lo que no impide naturalmente que haya variaciones "estadísticas" de este equilibrio).

Pero si el inconsciente no se manifiesta en la vida normal, desde el momento en que tenemos conocimiento de la realidad del inconsciente y de su correlación con el ser consciente, es decir, desde que aceptamos la facticidad misma del inconsciente, es fácil captar sus exigencias y sus pulsaciones latentes en los fenómenos de la vida psíquica.

No es necesario volver aquí sobre lo que todo el mundo admite acerca de la intervención, que favorece o que perjudica, del "pre" o del subconsciente en las operaciones que acaecen en los diversos niveles funcionales de la percepción, de la memoria, de la invención, etc. Esto equivale simplemente a decir que el ser consciente "contiene" el inconsciente como un "complemento" necesario de su propio ser; es lo que hemos dicho y repetido al recalcar que las relaciones del ser consciente y del ser inconsciente son constantemente complementarias. Pero el ser consciente "contiene" el inconsciente en el otro sentido del término, es decir, lo *reprime*. Este aspecto de represión y de conflicto constituye la ley misma del orden, de la "gestaltización", de la organización autóctona del campo de la conciencia [Gurvitch] y de sus superestructuras operacionales. Es todavía más sensible en las relaciones del inconsciente con el sistema del Yo en la medida misma en que el Yo no puede admitir nada que no venga de sí mismo sin oponerse. Y es precisamente en el análisis existencial de la problemática de los valores, en el drama de la identidad, de los proyectos y los fines del hombre en situación en su mundo, y particularmente frente a los demás, donde las peripecias de su propio conflicto con ese Otro incorporado a él mismo se destacan con evidencia.

Así, pues, el hecho de que la vida normal transcurre en el plano del ser consciente no excluye la intervención del ser inconsciente, sino que *la supone y la implica*. Mas las fuerzas del inconsciente, siempre "contenidas" (presentes) en todas las modalidades de la conciencia y del Yo, están siempre "contenidas" (reprimidas en la organización del campo de la conciencia como por la razón teórica y práctica del Yo). Sin insistir demasiado e inútilmente sobre este aspecto antropológico de las relaciones del inconsciente y del consciente, digamos pues simplemente que la soberanía del ser inconsciente en el reino de la psicopatología corresponde a la soberanía del Ser consciente en el reino de la existencia normal. Esto es lo que resulta claramente de todo lo que hemos dicho sobre las relaciones recíprocas y respectivas de esas dos "mitades" complementarias del ser psíquico, o, si se quiere, de su conflicto existencial. Si en efecto queremos percibir claramente qué son el ser consciente y el ser inconsciente, debemos decir que no son nada por sí mismos fuera

8. Cf. por ejemplo el artículo de Boss, *Evolution psychiatrique*, 1960, fascículo IV.

de su relación y de su conflicto, que son el fundamento de su ser. No hay en el hombre una parte clara y una parte oscura, una parte superior y una parte inferior, separadas una de la otra por el límite de demarcación abstracta del consciente y el inconsciente. El hombre está hecho de modo tal que *su ser implica este conflicto*, de suerte que lo normal y lo patológico no son dos cualidades heterogéneas, sino que lo normal *contiene* lo patológico, según la intuición, quizá la más genial, de Hughlings Jackson.

De ahí que podamos decir, sin que se nos acuse de negar o de disminuir la importancia del ser inconsciente en el hombre normal, que es tal en la medida en que “*contiene*”, en los dos sentidos del término, su inconsciente.

De ahí que también e inversamente podamos y debamos admitir que el inconsciente tiene sus exigencias en la vida normal: podemos decir incluso que *toda la problemática de la existencia sería estrictamente incomprendible sin el inconsciente, en tanto que, precisamente, éste no se manifiesta*. Y que no vengan a decirnos que lo que no aparece no es nada cuando se trata de los problemas de la existencia del hombre que precisamente están contenidos por entero en las relaciones del ser y el parecer. No son en todos los casos los “antropólogos existencialistas” los que parecen tener razones fundadas para sostener esta oposición al sentido mismo de la existencia.

Para nosotros, de cualquier manera, si la realidad del inconsciente resplandece y se manifiesta en el sueño y la locura, es que está necesariamente “contenida” en la existencia normal, en la medida misma en que ésta está reglamentada por la legalidad de la estructura de la conciencia y la legislación del Yo. Es esencial del ser inconsciente ser sólo respecto del ser consciente, no escapársele sino para pertenecerle; ser, en resumen, una instancia controlable si no siempre controlada.

La resistencia o la oposición del ser consciente al inconsciente forman parte de su ser; es lo que causa que se diga a veces que el Yo está hecho de las defensas y las resistencias contra las pulsiones inconscientes. Ahora bien, esta resistencia puede debilitarse en la existencia normal. No sólo en el sueño o cuando el Yo se disuelve en el “Nosotros” de la multitud o de la comunión mística o estética, sino incluso en la atención flotante, el dejar correr de la acción y sobre todo del discurso. En efecto, en y por el lenguaje el inconsciente se adivina sin aparecer; allí puede fundarse lo que se llama “análisis didáctico o pedagógico” como regla de higiene psicológica.

Pero sólo cuando el hombre deja *de tener* sólo un inconsciente para *devenir* inconsciente, cuando se abandona a su ser inconsciente, es cuando se enferma de esa enfermedad de su libertad y de su humanidad que se llama “enfermedad mental”.

Así, vemos que si la psicopatología es el reino del inconsciente, todo lo que podemos decir del inconsciente psicopatológico no se aplica *ipso facto* a toda la existencia humana. Pues si la psicopatología es una condición que esclarece la existencia humana en general, ésta no podría reducirse jamás a aquélla.

2] *La organización del ser psíquico y el inconsciente*. El conjunto dinámico del ser psíquico, el “que es”, ese hombre que vive su vida en una existencia que transcurre en su mundo, se nos aparece como una totalidad de ser y también como un ser compuesto, un ser “organizado” que contiene en sí mismo su propia heterogeneidad, una multiplicidad de ser. Ese “*organismo psíquico*” más variable, menos espacial que el cuerpo en el que se

arraiga, no podría prestarse a análisis mecánicos, puesto que no está hecho de piezas y pedazos, de partes claras y oscuras. Una "tópica" del "aparato psíquico" tiene siempre algo de irrisorio, y la de Freud no escapa a esta debilidad constitucional. El inconsciente no podría presentárenos como parte integrante de todos los actos y de todos los procesos de la existencia y estar radicalmente separado en el espacio de los esquemas geométricos que pretenden configurarlo. Pero su consustancialidad con la totalidad del ser psíquico, su manera de ser relativamente al ser consciente en una relación de constante reciprocidad, si hacen menos ingenua nuestra representación de esa "multiplicidad compuesta", la hacen también más dificultosa. Debemos decir de cualquier manera, al terminar, unas cuantas palabras sobre ese problema ya que es en relación con la organización misma del ser psíquico como se sitúa o, más exactamente, se constituye el ser inconsciente.

Bajo todos estos aspectos, en todas sus estructuras, bajo todas sus formas, en todas sus operaciones o funciones, el ser psíquico no es *jamás simple*. Ningún fenómeno de la vida psíquica se presenta sin que se revele como surgido de una modalidad esencialmente "dual", como si lo "dual" fuera efectivamente el modo mismo de su ser.

Esta estructura antinómica o dramática de la naturaleza humana ha sido siempre el *Leitmotiv* de todos los pensadores, filósofos y moralistas que se han embarcado en el estudio de ese desgarramiento del ser humano y de la conciencia infeliz. Y no tenemos aquí la intención de sumirnos en esa perspectiva antropológica o ética simplemente para beneficiarnos de una erudición inútil. Sólo queremos hacer notar que el inconsciente se introduce precisamente por ese pliegue del ser. Empero, mientras que el Hombre, vigilante siempre, se enfrenta a este conflicto, lo domina o cuando menos no sucumbe a su escisión, hemos visto que el enfermo mental, al quebrarse, nos indica, por la línea "punteada" que sigue su grieta, las regiones del ser que componen su multiplicidad.

Hemos insistido muy largamente en una dualidad fundamental de la psicopatología: la "patología del inconsciente y la patología de la enajenación". Pero, habiendo encontrado así un plano de escisión "natural" en esta división del ser, hemos podido observar también que se trataba de dos coordenadas que se articulan entre sí. Retendremos esta primera exigencia a que deberá responder nuestro modelo "tópico".

Podemos tomar también una perspectiva inversa, hacia la *ontogénesis*, la evolución que origina el desarrollo del ser psíquico. No he podido insistir bastante en este punto que se encuentra en la convergencia de los estudios freudianos sobre la evolución libidinal y de los trabajos de Piaget, sobre la estructura operacional del conocimiento, a través de sus niveles de maduración funcional. Pero no sería difícil mostrar que en esta perspectiva genética la constitución del campo de la experiencia actual es "primordial" y que es de su organización misma de donde "emerge" el *Sujeto*, constituyéndose en Yo propio.

a] *Las dos modalidades del ser consciente.*

Tanto la descomposición del ser psíquico como las fases de construcción descubren una *dualidad* de funcionamiento psíquico que me parece que es la base misma de toda psicología, dando por supuesto que esta dualidad no es una división en el espacio de dos cosas, sino una relación bipolar del ser. Para mí (que trato de aprovechar todo lo que la psicopatología puede darnos, esto es, el fundamento de la organización psíquica tomado

de la perspectiva invertida que nos ofrece) es la realidad fundamental del ser psíquico articulado en su referencia a *la actualidad de la experiencia* y a *la construcción de su Yo* la que debe constituir el fundamento de una concepción de la organización del ser psíquico. Al considerar cada una de estas modalidades del ser consciente tendremos la posibilidad de decir algo más acerca de la infraestructura inconsciente que contienen e implican.

1] *El ser consciente de sí*. Es el conjunto de las modalidades de la experiencia y de la existencia el que establece las relaciones del ser con su mundo, no sólo en la medida en que ese ser es su Sujeto, sino también en la medida en que es su Sujeto y se conoce o reconoce como tal. De manera que el ser consciente *contiene* todos los fenómenos del ser psíquico que le *pertenecen* como las propiedades o los atributos de su propia afección o de su propia acción.

El ser consciente, en tanto que se llama a sí mismo “Yo”, es la categoría del ser que asume un sistema de valores, de proyectos y relaciones constitutivos de sí mismo y de su destino. Es el sujeto “existencial”, el Existente objeto en sus ex-stasis sucesivos o simultáneos, centrífugos o egocéntricos, de los análisis del encuentro con los demás, de las relaciones intersubjetivas o interpersonales. Es para sí mismo la perpetua *preocupación* de la problemática de su razón, de su comunicación, de su conocimiento y de su personaje. Está ahí en su mundo (*Dasein*), ocupa la posición que él mismo se ha forjado en el espacio antropológico de su “mundanidad”, circunscrita por el horizonte de su existencia. De suerte que puede decirse que está investido de una especie de valor espacial trascendental, el de ser proyectado en la situación privilegiada de su propia existencia como el lugar en el Mundo que él mismo se ha forjado. Este espacio trascendente de su persona es el *Heimat* de su existencia. Pues no está sólo en su “cuerpo” y en su “espíritu”, sino que está mediatizado y disperso en su medio humano y su lenguaje, donde ha hecho entrar su propia acción y su propia palabra.

Mas ese Yo que puede ser, y ha sido, con tanta frecuencia el objeto de todos los análisis, consideraciones y homenajes que se deben a su soberanía no es tan pontifical y monolítico más que en apariencia, ya que sólo es una *resultante laboriosa* y su *poder* se encuentra perpetuamente comprometido por las fuerzas que lo arrastran en todos los sentidos, de modo que está constante y necesariamente “ex-centrado” de sí mismo en la perpetua búsqueda de su propia verdad. La precariedad y la problemática que son la base de su existencia son como el tributo y la reminiscencia de las fases sucesivas de su constitución, de las modalidades de ser que ha llegado a ser aplicando la fórmula psicológica de Freud “*wo es war, soll ich werden*”, o más bien asignándosela como la ley de su constitución. Y en efecto, como lo demuestra la psicopatología, el Yo se ha convertido en lo que es y en lo que nunca deja de devenir en virtud de que se ha arrancado a su profundidad, de lo que en seguida diremos que constituye el Contrayó, el Otro que contiene para constituirse.

2] *El campo de la conciencia*. Emplearemos aquí esta expresión corriente (como lo hemos hecho tantas veces, explicando por qué) en su sentido restrictivo de actualización de la experiencia. Esta actualización, en tanto que es en cada momento de la historia del Yo una manera de llenar su tiempo, de ocuparse, de hacer algo, puede ser considerada como

el contenido diferenciado y operacional del campo de la conciencia. Esta superestructura del campo que lo esconde bajo su temática o sus explicitaciones discursivas es el lugar en que se articula el Yo con el campo temporoespacial de la experiencia. Dejaremos aquí este aspecto dinámico del “desarrollo del campo” para sólo poner en evidencia una vez más la estructura de la conciencia en su calidad de “invariable formal” de la experiencia, es decir, la estructura que nos descubre su destrucción. Pues tal es el campo de la conciencia donde se organiza la actualidad de mi experiencia, que exige para que yo pueda disponer de las libres variaciones mediante las que realizo o desrealizo el noema perceptivo de mi vivencia por el libre juego de las categorías de lo real que regula su presentación; que exige que se constituyan esas “formas *a priori*” de la experiencia. Es decir, como ya lo hemos dicho y repetido, que la desestructuración de la conciencia revela e ilustra las implicaciones de su estructura formal, que es como una dimensión inconsciente del campo de la conciencia.

Esta estructura fundamental del ser consciente es esencialmente temporal en tanto que es precisamente la forma del ser consciente que lo hace caer del tiempo en el espacio, que constriñe a la experiencia a reducirse al diafragma del “campo” para constituir la imprescriptible y estrecha actualidad de lo que se vive. Con ello, la experiencia se da al ser consciente como una especie de necesidad tanto interna como externa a sí misma, un dato o una prescripción de sentido en forma de acontecimiento “sufrido” que afecta al ser consciente con una modalidad específica del *sentir*. Esta estructura basal del ser, esta forma de la experiencia sensible que se desintegra en la disolución de las funciones cerebrales, en los gradientes de la desestructuración de su “invariable formal” (como he insistido particularmente en mi *Etude* núm. 27), exige, para constituirse, pasar por el cuerpo que la experimenta, la padece o la provoca y en este sentido puede decirse que tiene una *corporeidad*, que está aprisionada y arraigada en la estructura corporal y cerebral que pertenece al ser consciente. No es ningún escándalo buscar una relación de la conciencia —concebida aquí como organización de la experiencia actual— con el cerebro, donde se elaboran los esquemas fundamentales del tiempo y del espacio. Me parece que sí es escandaloso, en cambio, no hablar de la conciencia más que como un Yo trascendente del ser consciente, o como si no tuviera ningún lazo directo o indirecto con el cerebro. Al restituir al ser consciente su estructura básica de sujeto del campo fenoménico de su experiencia se restablece con la organización del ser psíquico la bisagra viviente que enlaza al ser consciente con su cuerpo. Me molestaría tener que insistir sobre este punto, que la ponencia del doctor Blanc puso antes a discusión, si no es que lo esclareció del todo.

Así, el ser consciente, en su arquitectura jerárquica, se nos presenta definitivamente como compuesto *del Yo*, que emerge de él, y como el *campo de la conciencia* que le pertenece, es decir, que le está subordinado.

Esta subordinación aparece precisamente en las relaciones de la experiencia con esos diversos niveles de conciencia o de realización con la historicidad del Yo. Lo que pasa o ha pasado en la conciencia puede devenir inconsciente o redevenir consciente según que el desarrollo temporoespacial y la actualización de la experiencia se integren o no en el sistema del Yo. Y es que las *experiencias* vividas en el campo temporoespacial de la conciencia lo son en un nivel inferior al plano de la existencia del Yo.

b] *El ser inconsciente*

¿Qué es ese ser del que dijimos al principio que sólo tenía una relación negativa con el ser consciente? ¿No es nada más que esa negatividad? ¿O es, por el contrario, un ser autónomo respecto del ser consciente? Hemos tratado de demostrar que ni una ni otra de estas tesis es fundada. La relación negativa del ser inconsciente con el ser consciente tiene una realidad, que es la naturaleza conflictiva “dual” del ser psíquico. De manera que el ser inconsciente *pertenece* al ser consciente. Las modalidades de dicha pertenencia las hemos precisado a propósito de la dialéctica del “contener” cuando dijimos que el ser inconsciente está contenido en y por el consciente. De ahí que esas relaciones de pertenencia sean relaciones de adhesión. El término de esclavitud, que hemos utilizado para recoger una vieja tradición, es demasiado fuerte, ya que el ser inconsciente tiene precisamente demasiada realidad y demasiada fuerza para no ser más que esclavo del ser consciente. A éste le cuesta mucho trabajo dominarlo, y es justamente por eso por lo que se fortalece. . . Pero si el inconsciente pertenece al ser consciente, si es una modalidad del ser consciente, en definitiva no por ello descansa menos en relaciones jerarquizadas con este ser del que no es sólo la negación sino también el enemigo. No puede decirse que en la organización del ser psíquico el inconsciente sea más fuerte que el consciente, ni siquiera que lo sea sólo en relaciones contingentes o reversibles de figura y de fondo. No podríamos hablar, me parece, del *consciente* como de un “*in*-inconsciente”, así como hablamos del inconsciente como de un simple “negativo” de la conciencia. Y es que el ser inconsciente está subordinado por su negatividad al ser consciente, sin que por ello caiga en una pura nada.

Tiene, en efecto, una *realidad*, y la psicopatología nos la ha demostrado completamente. ¿Qué es esta realidad? ¿Cuál es su génesis? ¿Qué es ese ser que sólo aparece revestido de un disfraz, ley misma de su subordinación al ser consciente? Estos problemas siguen siendo muy oscuros. No creo que sea tan simple recurrir, para resolverlos, a los recuerdos anacrónicos, como había pensado primero Freud, invocando las “escenas traumáticas” de la infancia. Creo que las “imágenes” que el sueño, la enfermedad mental o los psicoanalistas extraen del inconsciente nos remiten a experiencias originales y acaso estructurantes, aquellas que se encuentran en toda la simbólica de los mitos, los dibujos infantiles, las formas fantásticas, los delirios o las neurosis; mas no creo que su simbolismo pueda garantizarnos su historicidad o, mejor, su prehistoricidad. Creo que el inconsciente, al encontrarse en el fondo de nosotros mismos, en ese punto de profundidad de deseo y de angustia en que uno y otro se confunden y se oponen en la extrema raíz existencial del vértigo, las determinaciones anecdóticas por las que pasan en la conciencia las modalidades indecibles de la tragedia y del misterio de la condición humana, son, por así decir, contingentes. ¿Qué hay de más “terrible” en ese inconsciente que la “culpabilidad”? ¿Puede ésta derivar de un reflejo “condicionado”, de la amenaza de un padre severo, de la visión o del miedo de un castigo corporal? ¿No debemos decir más bien que esa culpabilidad *está ahí*, como el deseo que se opone a sí mismo en la “estructura dual” del ser psíquico, donde nada se constituye sin la relación conflictiva? En este abismo vertiginoso del inconsciente, ¿no es la forma misma del ser consciente la que constriñe a lo informe del ser inconsciente a obedecer la ley instituida por él mismo, y de la que en el fondo de sí tiende a evadirse? No puedo extenderme sobre este pequeño (o grande) ejemplo del

“contenido” inconsciente del ser consciente en tanto que “ausencia” o carencia inconsciente, pero quizá nos permitirá precisar, en ese problema concreto, la discusión sobre la naturaleza y la génesis del inconsciente. Me parece, empero, que podemos decir que el ser inconsciente que vemos aparecer en el campo de la conciencia como lo que está excluido de la actualización de la experiencia o en la existencia como el Otro, como un Conytrayó incluido en el Yo, es siempre y necesariamente ese “algo” que no quiere o no debe aparecer, ese alguien que no puede ni quiere ser.

Ya lo hemos dicho, pero quiero repetirlo una vez más, ese ser inconsciente está roído por la *contradicción* que es como su imposibilidad de constituirse de otro modo que como una fuerza contraria a ella misma, de tal manera que es el principio mismo de toda contradicción y de toda negación del ser. En resumen, el inconsciente no es sólo lo “reprimido”, es también esa modalidad de deseo y de contradeseo que se encierran en su propia contradicción. Si el ser inconsciente es una especie de *contradicción interna*, el ser consciente sólo puede negarlo o renegarlo como la raíz bífida, en el fondo de sí mismo, del deseo y del mal. No sólo su raíz, sino su infinitud, infinitud que se opone a la finitud del ser consciente. Esta infinitud es como la necesidad estructural de una inconformidad a las leyes de la experiencia y de la existencia, a las reglas de constitución de lo real en el campo de la conciencia y a los imperativos de la razón en el sistema del Yo.

Presento mis excusas por la extensión y el carácter a veces inseguro de este excursus que, a través de la psicopatología, y de la organización del ser psíquico que hace explícita, nos ha permitido considerar en sus diversos aspectos el problema del inconsciente.

Debo acaso algunas palabras de explicación sobre la urgencia y la necesidad que tengo de “poner al día” mis propios trabajos.⁹ Después de haber establecido en el tomo tercero lo que me ha parecido, a través de las psicosis agudas, como la estructura formal de la *conciencia* en tanto que estructuración de la experiencia actual, he emprendido un largo itinerario que debe conducirme a través de las neurosis y las psicosis crónicas a un estudio del Yo como ser de *razón*.

En el curso de ese itinerario se sitúa nuestra reunión como uno de sus momentos esenciales. Espero me devuelvan ustedes centuplicada, como por efecto de retroalimentación, esta contribución. Se los agradezco por anticipado.

9. Este año ya lo hice dos veces en mi contribución (en francés) a la *Psychiatrie der Gegenwart*, donde expuse el conjunto de mi concepción organodinámica de la psiquiatría y en la presente ponencia. Preparo igualmente un libro sobre la estructura de la conciencia del que este trabajo constituye no una parte sino una especie de introducción. (Este libro ha aparecido ya, con el título de *La conscience*, PUF, 1963.)

EL INCONSCIENTE O EL NO-YO DE LA PERSONA

S. FOLLIN

...salen a luz vidas de las que nada sabíamos, se confunden con los sucesos reales y rechazan un pasado que creíamos conocer: porque lo que surge de esta manera destila fuerza nueva y reposada, mientras que la fatiga de demasiadas memorias asalta a lo que siempre estuvo ahí. . .

...ahí están de nuevo los miedos olvidados, . . . miedo a traicionarme y miedo de decir qué me da miedo y miedo de no poder decir porque nada se puede decir, y más y más miedos. . . esos miedos.

R.M. RILKE

“Vidas de las que nada sabíamos”. Este surgimiento de una realidad a la vez inmanente a sí misma y opaca a la conciencia de sí, que se revela como lo indecible de la angustia de ser Uno, esto es lo que sin tardanza delimita el problema del inconsciente en el corazón mismo de la experiencia de la enajenación de la persona, de la que el poeta dice:

“... Esta enfermedad no tiene una particularidad determinada; toma las particularidades de los que ataca. . .”

Abordando los problemas planteados aquí, que conciernen al fundamento mismo de toda psicología y de toda patología mental, es preciso decir que las nociones más tradicionales carecen de claridad. Decir vulgarmente que alguien es inconsciente no implica otra determinación que su insensibilidad absoluta (coma) o relativa (sueño) a los estímulos exteriores, o, de manera más matizada, que ignora la consecuencia de sus actos (sentido B y C del diccionario de Lalande).

Mas en la misma rúbrica encontramos el término de inconsciente aplicado a “*lo* que no es consciente para un sujeto en un caso determinado, siendo susceptible de serlo en otro momento o en determinadas condiciones”.

Este sentido E nos remite al sustantivo “inconsciente”: 1] el conjunto de *lo* que no es consciente para un sujeto determinado; 2] metafísicamente, el Ser en sí, por el que Hartmann sustituye la “voluntad de vivir” de Schopenhauer.

La confusión es total cuando se lee más lejos: “inconsciente hablando de un ser que no posee ninguna conciencia” (sentido A) y que se nos remite, allí, al átomo de Epicuro.

Así, o bien el inconsciente busca la ausencia de toda conciencia, sea como cualidad esencial de la cosa que sería del dominio de la *res extensa* cartesiana, o como estado del sujeto, *res cogitans*, habiendo perdido —momentáneamente o no— esa cualidad de ser consciente.

O bien el inconsciente se refiere a aquello de *lo* que se trata justamente, a saber, de la presencia paradójica, en el seno de la conciencia, de una realidad que estaría fuera del campo de ésta, cosa que plantea el problema de una actividad psíquica que sería, o podría no serlo, consciente de sí misma y desconocería aquello de *lo* que es conciencia.

Podríamos ver aquí dos sentidos antinómicos de los términos respectivos de “conciencia” y de “inconsciencia”:

La actividad psíquica misma, la conciencia y la inconsciencia (*Bewusstheit, awareness*). Actividad de presencia en el mundo y en sí mismo, independiente de su contenido, en la que todos los niveles son concebibles si se extiende el sentido hasta el concepto neurofisiológico moderno de vigilancia, de la que puede ser indiferente saber si puede o no ser objeto de conciencia, aun si es función de conciencia y por ello mismo objeto de conocimiento para el fisiólogo, el psicólogo y el médico.

El contenido, el sentido mismo de esa actividad: lo consciente, lo inconsciente (*das Bewusste, the conscious*), el objeto considerado por la actividad de conciencia, es decir, la intencionalidad misma del sujeto, su proyecto tal como puede ser, aun si no aparece en la claridad discursiva de su actividad consciente.

Encontramos trazas de esta antinomia en la historia filosófica de los conceptos. En cierta medida, las *pequeñas percepciones* de Leibniz entran en el marco del primer sentido del término de *inconsciencia*, en tanto que se trata de una actividad psíquica que no es objeto de conciencia sino función participante en la organización de su campo. Hartmann interpreta por lo demás de esta manera el concepto de síntesis aperceptiva (*apriori* de Kant).¹ Esta posición supone toda una teoría de la actividad de conciencia en sí inconsciente que será una de las dificultades principales de la psicología asociacionista desde Wundt hasta las formas extremas del behaviorismo. La idea de una fuerza o de una intencionalidad constitutiva de contenido inconsciente de conciencia que anima la vida psíquica se encuentra una y otra vez a todo lo largo del curso de la historia de la filosofía, aun cuando esté claramente teorizado sólo a partir de los románticos.

Acaso haya sido ya invocada en la Antigüedad por Plotino, en la fuente del esoterismo, cuando escribió: “El Alma posee disposiciones sin tener conciencia de ello, y tienen mucha más fuerza que si las conociera; cuando sabe que tiene una disposición, ella misma es sin duda diferente de esa disposición; pero si ignora que la posee, corre el peligro de ser ella misma lo que posee; son afectos ignorados de ella, sobre todo, los que la hacen decaer” [*Eleatas*, IV, 4] formulación que evoca ya el concepto moderno de inconsciente patógeno.

Pero parece que es en Herder donde encontramos la primera evocación de esos pensamientos oscuros “de los que surgen pulsión y afecto, deseo y repugnancia”, idea que será sistematizada en su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1789) en una teoría de la fuerza vital, de la que escribe que es “el fondo de mi fuerza natural y el genio interno de mi *Dasein*”. Este tema, caro a Novalis y a Jean-Paul, se encuentra de nuevo en la dialéctica del *Grund* y del *Ungrund* en Schelling, pero no será sistematizada teóricamente hasta la forma de la “voluntad de vivir”, de Schopenhauer.

Es en esta orientación donde se sitúan las obras de C.G. Carus y de Hartmann. Carus formula la primera teoría de la vida psicológica fundada en el inconsciente: “El conocimiento de la vida psíquica consciente tiene su clave en la región del inconsciente” [1831],

1. El libro de Donald Brinkmann, *Probleme des Unbewussten* (Racher, Zurich-Leipzig, 1943), contiene una historia del concepto de inconsciente que nos ha sido muy útil.

mientras que Hartmann hipostasía y sustantiva el inconsciente puesto que para él su dominio se extiende del instinto de conservación a la inspiración de los procesos del pensamiento que contribuyen a la felicidad de los hombres.

Si Freud sigue la línea de la filosofía romántica alemana, se distingue de ella, no obstante, por su esfuerzo sistemático, basado en la práctica médica, por establecer un modelo de la vida psíquica donde la conciencia encuentre sus orígenes y su finalidad a la vez en las funciones biológicas y en la organización misma de su actividad en el curso de la historia dramática del sujeto. En este sentido, con él, el problema se renueva totalmente en algunos puntos fundamentales.

1] Su modelo de la vida psíquica comporta la descripción de procesos nuevos (represión, sublimación, etc.), intencionales por sí mismos, es decir, que superan la antinomia de una actividad psíquica inconsciente y de una temática inconsciente de la experiencia vivida.

2] Cualesquiera que sean las fuentes intelectuales, la vida psíquica comporta una trayectoria dramática vinculada con la experiencia vivida formadora del sujeto, principalmente en sus relaciones con los demás, en las que el modelo es el Edipo, y cuyos repetición transferencial y desciframiento son permitidos por la experiencia analítica.

3] La estructura misma de la conciencia implica un lenguaje revelador del inconsciente cuya clave es descifrable, lo que también implica la inmanencia del inconsciente en el consciente, es decir, su homogeneidad en una estructura global de la vida mental. La evolución moderna de las teorías psicoanalíticas es en este sentido significativa por el acento puesto en la relación de objeto, los mecanismos de defensa, la estructura lingüística de la conciencia.

En el curso del siglo XIX, el problema del inconsciente parece escapar al pensamiento francés. De hecho, desde 1807, encontramos una teoría en Maine de Biran en su memoria sobre las "percepciones oscuras", donde escribe:

"Esos móviles secretos de una multitud de actos y de determinaciones permanecen sin embargo profundamente ignorados por el ser sensible, que los obedece y se sustrae a la reflexión por su intimidad misma. Así la parte de nosotros mismos sobre la que permanecemos casi completamente ciegos se forma de ese conjunto de impresiones afectivas que nacen inmediatamente, ya sea de las disposiciones variables de la sensibilidad interior, o aún más, del temperamento fundamental del que, eso que llamamos el carácter, es como la fisonomía. Pero esta fisonomía no tiene espejo que la refleje a sus propios ojos o la ponga de relieve fuera de ella misma.

"Para señalar los caracteres propios y específicos de esas impresiones inmediatas, que se originan en la vida interior y ejercen sobre todas las facultades del hombre una influencia tan extendida y tan poderosa, hay que asir esos caracteres aislados predominantes en el caso en que las funciones de la vida activa están todavía en el silencio y a la espera del acto o en un estado momentáneo de suspensión, de embotamiento o de alteración. . . Los fenómenos de la vida del feto durante el tiempo de la gestación, los del sueño y el delirio, los de diversas simpatías afectivas, pueden ofrecer aquí datos interesantes y ejemplos curiosos."

Más tarde, en 1813, en su informe sobre las *Ciencias naturales* en relación con la psicología, escribe igualmente:

“Remontándose al origen de las ideas, y hasta el primer rudimento del pensamiento humano, o hasta observándonos a nosotros mismos en ciertos estados en que la sensibilidad física es la única predominante y absorbe casi todas nuestras facultades activas, nos vemos obligados a reconocer que hubo originalmente y que puede haber todavía en nosotros fenómenos simples que llamamos *intuiciones* o *afectos simples*, distintos, no digo que de todo sujeto de inherencia o de toda causa absoluta eficiente, sino de toda apercepción o conciencia de ese sujeto y de esa causa. Nos sentimos inclinados a creer que en los animales sólo se dan fenómenos de ese orden, lo mismo que en todos los seres puramente sensibles, como el niño que acaba de nacer o el hombre mismo en el estado de *sueño*, *de delirio*, *etc.*, y por último que la *percepción de la relación que constituye un hecho completo*, tal como nuestro espíritu se lo representa por medio de los sentidos, no pertenece más que a la inteligencia. Así, las intuiciones y los afectos no son puros conceptos abstractos, sino modos positivos y reales de la existencia de ciertos seres organizados, vivos, que no tienen ningún medio de percibir sus impresiones o de conocer su existencia.”

Mientras que los románticos alemanes ponen de realce las fuerzas dinámicas inconscientes, la intencionalidad inconsciente de la vida psíquica en una visión a veces cósmica de ésta es, en virtud de un giro autorreflexivo que Maine de Biran establece primero, la realidad de una vida interior (el sentido íntimo) y desarrolla su sistema poniendo el acento sobre el esfuerzo de voluntad en acto, por medio del que la conciencia domina la sensibilidad inconsciente, que se descubre sólo por la supresión o la alteración de la conciencia. Es a Maine de Biran a quien Moreau de Tours se refiere cuando establece sus concepciones psicopatológicas, no poniendo el acento sobre el inconsciente, sino sobre el hecho primordial, la desestructuración de la conciencia que deja al descubierto y libera el inconsciente. Este tema se encontrará de nuevo también en Pierre Janet, quien reconoce y describe clínicamente la realidad de una vida psíquica inconsciente, pero la sitúa como una de sus formas inferiores, cuya naturaleza consiste justamente en poder ser actuante por alteración de las funciones más elevadas de alto nivel de tensión psicológica. En esta línea es donde se sitúa actualmente Henri Ey, para quien el inconsciente es esa región del ser que no entra en la organización actual de la conciencia por su actividad misma, y para quien “la inconsciencia es una anticonciencia, en la medida misma en que la conciencia es un orden que impone la ley de su organización a las fuerzas de la inconsciencia”.

Cualesquiera que sean las oposiciones del psicoanálisis, del organodinamismo, nos atañe el problema fundamental de dominio de la vida mental subyacente y activo en el seno de la conciencia, aunque sea opaco a ésta, la determine, según los psicoanalistas, o sea dominado por ella, según la organodinámica.

Nos parece de este modo que las oscuridades del problema del inconsciente se deben a la complejidad misma de la vida psíquica, ya que ésta es algo más y otra cosa que pura función de lucidez y de vigilancia, algo más y otra cosa que una intencionalidad proyectiva. El inconsciente psicológico, si tiene una realidad, concierne a un sector de la vivencia humana profundamente paradójico: a la vez inmanente y opaco a la conciencia, lo trasciende, sin embargo, animándola negativamente, siendo lo que ella reprime, y positivamente, en tanto que participa de la intencionalidad del sujeto, ser de conciencia. El inconsciente escapa necesariamente a toda húsqueda fenomenológica estricta, permanece

fuera de los paréntesis, en tanto que está ausente, por definición del campo de conciencia; es el sinsentido, el escándalo ontológico [Husserl].

Es de hecho inapresable como noema en la medida misma en que no puede ser objeto de conciencia.

Esta crítica es la que nos servirá de punto de partida.

I

Con vistas a abordar las dificultades metodológicas que plantea el problema del inconsciente, nos pareció interesante partir de un análisis clínico.

Hélène es una joven de 25 años, licenciado en letras, originaria de Europa central. Fue internada en Maison-Blanche en febrero de 1956 a causa de que se enclaustraba en su cuarto desde hacía más de un año, salvo por un intervalo de tres meses, durante el verano de 1955. Durante este período no veía a nadie más que a su padre y a su hermano, lo menos posible, o salía —pero muy poco— para ver a dos amigas muy íntimas. Hablaba poco, rechazaba parcialmente los alimentos, decía que se había “psicoanalizado mediante drogas”. Según ella, su verdadero padre no era el señor S., sino un amigo de su madre, el señor M., del que sabremos más tarde que se trata del nombre de su abuelo materno. Su madre, fallecida en abril de 1954, o sea dieciocho meses antes de haber sido internada, le había hecho esa confidencia en diversas ocasiones, mediante alusiones. Es este padre, además, quien la psicoanaliza a distancia, aun cuando a veces ella piense que puede tratarse de su antiguo profesor de psicología. Este psicoanálisis a distancia consiste en hacerle revivir de manera alucinatoria algunos recuerdos. No sabremos mucho más por su boca. Durante el primer mes de estancia en el sanatorio permanece casi muda, y sólo establece contactos en extremo vacilantes, lejanos, con los médicos y el personal. Rechaza toda actividad y a veces todo alimento. Se comporta como una catatónica, perdida en un sueño alucinatorio que nos revelará parcialmente después de un mes de tratamiento maternal; y en el momento en que comenzábamos un tratamiento neuroléptico intensivo y deliberadamente retardado, se levanta y nos pregunta intempestivamente si todo es cierto, expone las ideas delirantes citadas, las critica y, en algunas semanas, la actividad delirante cede. Puede volver a su casa, habiendo encontrado un pragmatismo suficiente para la vida cotidiana y habiendo reanudado relaciones relativamente satisfactorias con su verdadero padre, al que reconoce como tal.

Controlada regularmente en el dispensario, unos meses más tarde me entrega el manuscrito de una novela de la que sólo ha redactado el principio y el fin: el principio, a fines de 1954, o sea en el período de inicio de la psicosis y del enclaustramiento, y la segunda parte, en el otoño de 1955, cuando se recupera de esa conducta de retraimiento. Por último, había intentado redactar la parte central que faltaba, al salir del hospital, pero no lo había logrado.

El título de esa novela era *El parricidio*, y el subtítulo “France-Soir, un adolescente mata a sus padres porque querían impedirle que se casara con su novia”

El texto global comprende unas treinta páginas dactilografiadas, que no podemos reproducir aquí, y cuya articulación esquemática vamos a resumir.

Después de la introducción, citada *in extenso* más adelante, un joven —que no tiene nombre, lo mismo que los demás personajes de la novela— decide que es importante “expulsar su secreto”, es decir, hacer partícipes a su padre y a su madre de su deseo de desposarse. Toda la primera parte consta entonces de un largo análisis de las razones materiales y, sobre todo, de las razones subjetivas que le impiden encontrar trabajo, es decir, una posición social que le permita casarse. El obstáculo principal estriba en que todos los pasos que da el padre para ayudar al hijo fracasan, y el hijo las siente como maniobras de imposición y de posesión. La parte no escrita, intermedia, habría debido ser, según lo que nos dice Hélène, la presentación de la novia a los padres, y no se trata de ninguna manera de que éstos la rechazan, como indica el subtítulo. Finalmente, la última parte redactada comienza con una separación de la prometida en un pasillo del metro, prosigue con el relato —redactado muy confusamente— de un paseo dominical con los padres y concluye con el asesinato de éstos al regreso a la casa. La madre interrumpe los sueños del joven pidiéndole que vaya a comprar “un peso de levadura”. El siente que “el enemigo debe desproveer y desinflar ese mundo [su mundo de ensueño] de su fuerza aplastante. . .” mientras que, presa de la angustia, “sentía venir la sofocación, deseando ser triturado y reducido a lo indiscernible” Pero, en un acceso de lucha, al percibir a sus padres, “proyectado junto con ellos en el mundo abstracto que arrostra”, toma dos estatuas de bronce y los mata.

La página que reproducimos fue escrita durante el período de noviembre de 1954 y se sitúa, por el contexto, en el período de instauración de la actividad alucinatoria franca; Hélène sentía en esa época que la perseguían por la calle, que la miraban en el metro, que la querían envenenar con afrodisiacos (motivo alegado del enclaustramiento). Empieza por tomar por su padre al editor para el que trabajaba. En seguida dirá que su padre es Kafka, antes de fijarse en el supuesto amigo de infancia de su madre. En esa época a sus amigos les parecía extraña; observaban igualmente que aun su estilo, hasta entonces muy pulimentado, se desorganizaba. La novela comienza así:

“. . . Desde tiempo atrás caminaba con la cabeza caída y los codos pegados al cuerpo.

“Se inquietaba por no verla en él, como de costumbre. Comúnmente era un punto vivo, muy denso, infundido del resplandor seco de los brezos bajo el sol. Pero hoy estaba difusa, como una imagen oleosa, y al recordarla ya no experimentaba ninguna urgencia que concentrara agolpados la alegría y la angustia. No, el recuerdo lo envolvía en un tiempo vasto y largo, como una mala falsificación de eternidad.

“El miedo pasa zigzagueando por debajo de esa neblina. Ahora caminaba lentamente, buscando entre sus pensamientos una idea que pudiera estrangular como una varilla; pero todas las ideas se fundían una a una, se disolvían como se había disuelto la imagen. Sabía, sin embargo, cuán fácilmente podía todo organizarse en torno a algo preciso, como los alfileres acuden hacia el imán; más él no lo conseguía. Sus elucubraciones internas se derramaban como algo viscoso sobre el paisaje. Era un cuadro sin brillo, de cubos citadinos asimétricos, casas de lo cotidiano y la vida resignada de las cosas.

“Tras esas casas había otras, y luego la suya, con la escalera fatigada y sus padres que volvían la cabeza hacia la puerta abierta y que rumiaban las palabras intercambiadas ayer, para hacer cada día la papilla más espesa. El escenario era el que ahora se le venía encima, entrando de plano, ahogando el último refugio de sus pensamientos íntimos.

“Haciendo un último esfuerzo, intentó salir de nuevo a la superficie, seco y erguido. Se inclinó hacia la imagen de ella. . . caminando uno junto al otro la había encontrado un día, a ella, que se deslizaba envuelta en amplias franjas de tejido amarillo y negro; indudablemente que se había quedado a su lado por negligencia, pues luego fue cada vez más difícil acercársele por una serie de evoluciones inútiles que la dejaban a la misma altura pero distante, siempre tirante además; y él tenía tanta necesidad de encontrarla para probar que él mismo estaba en alguna parte en el fondo de sí mismo. Su presencia se empapaba gota a gota y así se irradiaba ella en lo que se formaba en él según el modelo de un mundo. Poco a poco ella había venido a ser la única vida hacia la que él se dirigía, fuera de ese vasto terreno gris y plano cuyas mezquinas asperezas realizaban el desierto, como los zumbidos abonan el silencio.

“Iba por la calle con su secreto y ya no sabía dónde se encontraban las puertas que guardaban ‘un jardín interior’ de los vagos terrenos aledaños. Todo transcurría en una grisalla en la que no encontraba ya una forma. Quiso finalmente afirmarse en esa incertidumbre. Entonces decidió expulsar su secreto.”

Este ejemplo ilustra doblemente la fenomenología de la desestructuración de la conciencia. Constituye por sí mismo un documento clínico [ejemplar 1] en la medida en que representa una auténtica proyección descriptiva de la experiencia vivida por la propia enferma; 2] en tanto que el texto fue escrito en plena actividad delirante oniroide cuya estructura refleja indudablemente.

No es necesario volver aquí sobre los elementos, ahora los más clásicos, de la actividad delirante oniroide [véanse los *Etudes* núms. 23 y 27 de *Etudes psychiatriques* de Henri Ey, t. III]:² superposición de las realidades objetivas y de lo vivido subjetivo, en doble corriente, en el seno de una experiencia caracterizada por la desestructuración de los marcos temporoespaciales de lo vivido y de una profunda angustia de despersonalización: “El recuerdo lo envolvía en un tiempo vasto y largo. . . El miedo pasó zigzagueando. . . las ideas se fundían una a una. . . Sus elucubraciones internas se derramaban como algo viscoso sobre el paisaje. . . El escenario era el que ahora se le venía encima, entrando de plano, ahogando el último refugio de sus pensamientos íntimos. . . Ya no sabía dónde se encontraban las puertas que guardaban un ‘jardín interior’ de los vagos terrenos aledaños. . . Quiso finalmente afirmarse en esa incertidumbre. . . Tenía tanta necesidad de encontrarla para probar que él mismo estaba en alguna parte en el fondo de sí mismo. . .”

Si aplicamos a este documento clínico lo que Henri Ey escribe sobre la fenomenología de la desestructuración de la conciencia [*Etude* núm. 23], podemos encontrar una estructura negativa y positiva —y en particular en ese aspecto—, “la actualización dramática de lo vivido, su simbolización, su artificialización”.

En el plano del análisis clínico, esa vivencia no se describe sin embargo en términos de inconsciencia ni de inconsciente, sino sólo como alteración de la conciencia, específica de esa forma particular de locura. Si tratamos mejor de entender esta experiencia delirante oniroide en los términos más teóricos del *Etude* núm. 27, son “las fuerzas de la inconsciencia” que entran en juego como “automatismos y fantasmas del inconsciente”, liberados por la desestructuración de la conciencia.

Todos conocemos el tema principal del modelo elaborado por Henri Ey: que el orden

2. Cf. igualmente mi informe al Congreso de Psiquiatría y Neurología, Nancy, 1963, donde se encontrará *in extenso* esta observación. *Les états oniroïdes*, ed. Masson.

de la conciencia “supone, por su definición, que se establezca contra o a pesar de lo que es, por lo demás, inconsciente, es decir, virtual o en potencia”.

Esto supone que la simbolización, la artificialización, la dramatización son como las formas o las funciones de la inconsciencia aquí liberada. En otra parte, Henri Ey define el inconsciente de manera antinómica como una anticonciencia, “en la medida misma en que la conciencia es un orden que impone su ley a las fuerzas de la inconsciencia”.

Aun cuando rechaza la idea de hacer de la conciencia una función de la vida psíquica —para convertirla en su fundamento—, Henri Ey en la práctica clínica describe a la conciencia de manera semejante a Pierre Janet (función de presentificación) y sitúa en ese plano las fuerzas de la inconsciencia como las funciones de nivel inferior (simbolización imaginaria, etc.), desorganizadoras del orden del campo fenoménico vivido, en particular de las relaciones del Yo y el mundo. En realidad, el documento clínico que citamos, y todos los del mismo tipo, nos hacen captar la fenomenología de una conciencia alterada, mas no una actividad psíquica distinta que estaría normalmente subyacente y contenida por la conciencia, envuelta en cierto sentido por ella y liberada por su alteración. Imaginar, delirar, soñar, etc., son actividades de conciencia por distintas o diferentes que sean de la actividad de conciencia vigil normal.

En un modelo jerárquico de la vida psíquica podemos hablar, como Pierre Janet, de conciencia de nivel inferior, pero no de actividad de inconsciencia, ya que, en este sentido, la inconsciencia no puede ser más que la ausencia de conciencia, el coma, por ejemplo, es decir, una *a-conciencia*.

Por lo que se refiere a Hélène, podemos decir que su conciencia está alterada hasta el punto de estar incapacitada para captar lo real en su orden temporoespacial y de situarse ella misma en relación con él. Podemos incluso describir sus esfuerzos por aferrarse, por captar los menores indicios de realidad objetiva o de estabilidad interior, así como por demostrar el carácter fantasmático o imaginario de esos indicios tanto como su impotencia para mantenerse en ellos; podemos hablar en este caso de conciencia delirante (en el sentido de delirio primario, *delirium*, errancia del espíritu). Pero no es en este nivel donde podríamos comprender qué es el inconsciente. En cierta manera, todo lo que se refiere a los contenidos de conciencia está claro, por confuso que sea el orden tanto para la propia Hélène como para el observador. Podríamos ir aún más lejos y aplicar a esta conciencia oniroides la definición general de la conciencia que da Henri Ey: “forma de *Dasein* que comporta la *presencia* en el mundo, la representación de los espacios vividos, la organización del presente, etc., y, para decirlo de una vez, *el orden según el cual se organiza el campo de mi experiencia sensible actual, el campo del presente representado*”. Todo lo que podemos decir es que ese orden y esa presencia, ese campo del presente representado, se alteran de manera específica, oniroides, respondiendo a otro orden distinto del orden de la ley normativa de la conciencia, para soportar la ley de las estructuras oniroides de esta última; pero no es que se trate de un inconsciente o de una inconsciencia; *es un orden patológico de la conciencia y no una inconsciencia*. Nada podemos decir de este punto de vista, de esas fuerzas del inconsciente ni del desorden inconsciente que serían liberados y por naturaleza opuestos a la conciencia, sino que se trata de una actividad de conciencia, por alterada que esté: confusa, imprecisa, perpleja, ambigua, ansiosa, delirante, etcétera.

Nos parece que Henri Ey va más lejos cuando precisa [*Etudes psychiatriques*, t. III

p. 714]: “El sustantivo consciente tiene el sentido de una acción (a la vez transitiva y pasiva) del sujeto, mientras que el epíteto inconsciente (aun cuando se sustantive) guarda como la huella de una cualidad predicativa”. De ahí que, si la conciencia es actividad del sujeto, el inconsciente es uno de sus predicados posibles y no puede ser comparado más que a otro de sus predicados, que sería el consciente y no la conciencia. Así, es en relación con el contenido, con el sentido o la intencionalidad de la actividad psíquica como debe formularse el problema del inconsciente, en la medida en que toda actividad de conciencia apunta a algo, un proyecto del que se trata de saber si admite aspectos o partes que permanecen implícitas, reprimidas, ausentes, etc., que serían el inconsciente.

Siempre es posible definir lo que es consciente para un sujeto dado por enajenado que esté, en un campo dado, en un momento dado (a reserva de comunicación posible), aun cuando se trate de una enajenación tan profunda y que tolere tanta desestructuración del campo del presente representado como la experiencia vivida oniroides.

La novela de Hélène es ni más ni menos la exposición de lo que se encuentra en ese presente representado como contenido del campo de conciencia.

En el momento en que Henri Ey hace de la conciencia “ese momento vivido que elimina todo lo que no es actual, lo que no puede pasar al acto de esa actualidad”, suprime de hecho toda la problemática del inconsciente.

O bien, en efecto, el inconsciente abarca todo lo que no está presente en la conciencia, y esto puede concernir a cualquier aspecto del mundo entero, incluyendo la historia del sujeto; y ello equivale a decir que el consciente es lo que está actualmente presente a plena luz en el campo de la experiencia vivida del sujeto y que el inconsciente es todo lo demás, es decir, a la vez todo y nada: lo desconocido, lo real inactual, inaccesible a su sensibilidad.

O bien hay que admitir con él que la conciencia es justamente una actividad de eliminación del campo de la experiencia (de su intención), de todo lo que no concierne al sujeto, en el momento de su presencia actual, y hay que preguntarse cómo podría la conciencia reconocer y distinguir lo que debe ser conservado y contenido de lo que debe ser eliminado de su campo. Para que la eliminación o la represión sea posible, es necesario que de alguna manera ese inconsciente sea implícitamente contenido de conciencia.

Esto revela la ambigüedad misma de la estructura del campo de conciencia, ya que es necesario que ese inconsciente esté ahí, aun sin aparecer, lo que permitiría construir un modelo similar a la mala fe en el sentido de J.-P. Sartre.

La experiencia clínica nos plantea sin embargo el problema en otros términos, evocados igualmente por Henri Ey cuando hace de la conciencia un orden constitutivo de la autonomía de la persona [véase en particular *Etudes psychiatriques*, t. III pp. 744-45].³

3. Esta sola indicación anula, en nuestra opinión, toda posibilidad de construir una psicopatología general sobre la distinción de una patología de la conciencia opuesta a una patología de la persona bajo el efecto de una disolución de la conciencia, y esta distorsión del campo del presente representado es comprensible sólo por la existencia de una debilidad de la razón o de una fragilidad de la persona, o, al menos, de un conflicto que ponga en tela de juicio tanto a la persona como su razón. Como no podemos profundizar aquí este problema, indiquemos solamente que una experiencia clínica más precisa me permite pensar que no existen accesos delirantes oniroides sin que en la base se encuentre una estructura particular de la persona, cuya trayectoria vivida supone conflictos sin resolver, interiorizados, aunque esta debilidad sea insuficiente por sí sola para explicar o determinar el viraje oniroides. Cf. a este respecto mi ponencia citada: *Les états oniroides*.

De ahí que, situando el momento de la conciencia como experiencia vivida en primera persona, el inconsciente se convierta en el problema de la *presencia actual, en el campo mismo de la conciencia, de un contenido opaco a ésta, y no por ello menos activo*. Esto desplaza el problema. Implícitamente, en todo precedente y siguiendo la descripción fenomenológica de Henri Ey, el problema del consciente-inconsciente sólo ha sido abordado bajo la forma del tener: el sujeto *tiene o no tiene* conciencia de algo. En esta perspectiva, en efecto, la noción de inconsciente concierne a todo lo que no está presente en el campo representado y de lo que ni él ni nadie puede decir nada. Esto es algo vago, indeciso, ilimitado, puede referirse al mundo entero, a todo lo que es efectivamente eliminado del campo de conciencia y de actividad, pero también a todo lo que *no* puede estar allí, quedando simplemente fuera de la trayectoria de la existencia del sujeto o del momento considerado. Este inconsciente, que abarca en cierta medida el mundo entero, no está tan alejado del modelo en cierto sentido cósmico que formularon los románticos, como una especie de presencia, immanente al sujeto, de la totalidad de las potencias del ser metafísico. Cuando la conciencia es aprehendida como actividad del sujeto, experiencia vivida en primera persona, los términos exactos deben ser los del *ser consciente*.⁴

Hélène es consciente de . . . , esto implica necesariamente la existencia real, en el momento presente, de objetos de conciencia, a la vez activos, en el nivel de la experiencia que vive, pero fuera del control de la actividad de conciencia o, mejor, cuyo sentido dramático escapa a su vigilancia. En el orden del *tener conciencia*, el término de inconsciente no tiene sentido o no es más que una antinomia lógica simple, sin objeto para la investigación fenomenológica o clínica. En el orden del *ser consciente*, el inconsciente sólo concierne a *ese* sector de lo real que, siendo relativamente opaco al sujeto, está en relación dramática con el contenido de conciencia visible a él. La contradicción es aquí dialéctica e introduce la idea de una *estructura conflictiva* del campo de conciencia.

El inconsciente se sitúa entonces como un momento determinado en la trayectoria evolutiva de un sujeto en situación y en devenir y como parte del campo de conciencia, mientras que el consciente sería solamente parte del campo que aparece en plena claridad para el sujeto mismo en el momento presente (Henri Ey tiene fundamentalmente razón cuando insiste en el carácter temporal de la estructura de la conciencia) y parece resolver un conflicto en el que ciertos términos (inconsciente) siguen siendo opacos en diversos grados para el sujeto mismo. En esto mismo se basa la legitimidad de un estudio fenomenológico del inconsciente como momento de la trayectoria total del campo de conciencia, en tanto que se trata de un sujeto, de un ser consciente en devenir. El problema del consciente-inconsciente contiene una doble exigencia: el análisis formal de los contenidos del campo de conciencia y la estructura dinámica del momento de conciencia en relación con el devenir del sujeto, es decir, con una búsqueda a la vez transversal y vertical para recoger los términos caros a Henri Ey.

Este análisis transversal del campo de conciencia puede ser conducido según el mode-

4. Goldstein ha insistido ya en esta distinción entre el ser consciente y el tener conciencia, que está en la base de su teoría del campo de la conciencia: lo consciente es lo que aparece como figura en el campo representado y el inconsciente, la figura nueva o distinta que aparece o surge de la destrucción de la primera, llamada consciente.

lo de la teoría de la forma. En esta dirección, K. Conrad⁵ se propone traducir al lenguaje de la fenomenología los datos de la psicología profunda. El objeto al que apunta la conciencia aparece, en ese modelo, como un *tema* en su *campo temático*, rodeado del “*consciente marginal*” (*Randbewussten*). Los contenidos del consciente marginal son temas potenciales, pero no actualizados. Son inconscientes en el sentido general de lo que no es consciente en el momento considerado. Diríamos, todo aquello de lo que el sujeto *no tiene* conciencia. El campo temático tiene la estructura de una figura sobre un fondo, es decir, de un tema ligado a su sistema de referencia, en el seno del cual se sitúa en una relación de significación formal. Por su naturaleza, el campo temático carece de contornos precisos. Pasa desapercibido al no ser objeto de atención por parte del sujeto; es, en este respecto, inconsciente en el sentido particular. “El tema sufre la influencia del campo temático en el que está dado, sin que esa influencia se presente a la conciencia.” Diríamos que el sujeto es inconsciente de ella. Todas las demás presentaciones posibles del tema son inconscientes en el sentido estricto; no son perceptibles y no pueden serlo, es decir, devenir conscientes, si no es por una desestructuración de la figura actual. Su aparición en la conciencia disuelve el dato temático presente, “lo reprime en el inconsciente”, cosa que se manifiesta en la percepción de las figuras ambiguas, donde cada nuevo surgimiento de relaciones de figura-fondo hace desaparecer las primeras percibidas.

Por otra parte, lo vivido está siempre estructurado (*gestaltet*), es decir, que es rico en “cualidades de formas” (*Gestalteigenschaften*) que no pueden jamás devenir conscientes simultáneamente. Son inapresables para una conciencia que permanece despierta y sólo pueden aparecer en una conciencia meditativa, mientras que lo que es estructura formal tiende a desaparecer.

Para Conrad, los arquetipos de Jung y los símbolos oníricos de Freud son “cualidades de formas que se refieren a las primeras grandes figuras” de la vida infantil. Estas imágenes son colectivas, pertenecen a la infancia de todos los hombres —arquetípicas— y están llenas de potencia realizadora, ya que lo vivido en la infancia es más rico en cualidades de formas que lo vivido por el adulto y tiene siempre el carácter de imagen metafórica, anterior a toda experiencia, encarnando o expresando la *esencia* propia de toda *Gestalt*.

Cuando Conrad estudia clínicamente los principios de la esquizofrenia, lo hace sin embargo en otros términos, que podemos recoger perfectamente para situar la experiencia oniroide de Hélène en la que vive el mundo como lleno de significaciones que le concierne (la persiguen, la miran en la calle, en el metro, ha sido psicoanalizada por la droga, etc.) —a lo que Conrad llama apofemia— y se experimenta a sí misma como el centro del mundo —verdadera experiencia tolemaica que Conrad llama *anastrophé*. Hélène es incapaz de modificar los marcos de referencia del campo de conciencia (perceptivo), de superar la situación. Es prisionera de su Yo y el mundo entero la devuelve a él en una especie de espasmo reflexivo (*Reflexionkrampf*), del que resulta explícita la página de la novela referida. Sin insistir aquí en el interés psicopatológico y noseográfico de una descripción clínica en esos términos para la concepción de la esquizofrenia que hace Conrad, digamos solamente que permite entender, en el plano formal, la profunda identidad entre

5. “*Das Unbewusste als phänomenologisches Problem*”, en *Forts. d. Neur. u. Psy.*, 1/25, 1957, pp. 56-73.

la experiencia delirante realmente vivida por Hélène y la novela producida en el curso de la experiencia. Pero en ese plano y en ese lenguaje no puede decirse nada del inconsciente.

Es necesario retomar los primeros términos de Conrad en el modelo del inconsciente que propone. Desde este punto de vista, es evidente que no existe un tema unívoco: la ausencia de la novia, la búsqueda interiorizada de su presencia, la angustia despertada por el carácter difuso e impreciso de ese tema (que forma parte de su estructura como campo temático), la intrusión casi automática del consciente marginal (el escenario) que invierte el orden del tema, campo temático inicial, a su vez de organización muy difusa y que comporta una serie de subtemas y de campos temáticos que dan al conjunto su coloración imprecisa de artificio angustioso; finalmente, la aparición del consciente marginal como tema de conciencia, de la casa de los padres, lo que remite al tema inicial y nos muestra que a pesar de las apariencias, el consciente marginal forma parte del campo temático y se vincula a los diversos temas que contiene. La intrincación de doble corriente, proyectiva e introyectiva, de las "elucubraciones internas" y del "paisaje" dan testimonio de la ruptura de todos los marcos de referencia. Ya no hay siquiera conciencia marginal, tema ni campo temático. La alteración oniroide del campo de conciencia hace perder toda significación real al inconsciente, a menos que se diga, como hace Henri Ey, que lo libera al hacerlo consciente.

Un sujeto normal puede, sentado en la terraza de un café, recordar a su novia; esto constituiría el tema, mientras que el campo temático lo constituirían todos los recuerdos que se relacionan con él; el ruido de la calle, la circulación, constituirían el consciente marginal. No podemos hablar en un sentido estricto de inconsciente, sino únicamente de cierta organización de los contenidos del campo de conciencia que permiten a ciertos temas posibles permanecer en la sombra, a la vez que disponibles. Todo lo que podemos decir del caso clínico es la incapacidad de Hélène para hacer variar los marcos de referencia que estructuran la organización del campo de conciencia en consciente y no-consciente. Decimos bien *no-consciente*, pues no puede hablarse en sentido estricto de inconsciente cuando se trata de temas que permanecen disponibles para el campo de la conciencia, o que se confunden en el campo de conciencia oniroide.

En otros términos, la disolución oniroide de la conciencia de Hélène no hace que aparezca nada opaco en sí ni para ella. Sólo ha perdido la *capacidad de disponer de ello*. Para hablar realmente de inconsciente, deberíamos descubrir en el análisis clínico una realidad presente vivida, que permanecería opaca al campo de conciencia, ligado dramáticamente al contenido de conciencia, sin ser sin embargo contenido o tema de conciencia.

El modelo del inconsciente propuesto por Conrad sufre así de las dificultades fundamentales de la teoría de la forma que induce leyes de organización del campo perceptivo en la estructura y en el sentido de lo vivido como experiencia personal.

Podríamos resolver sin duda esta dificultad, como Conrad, recurriendo al concepto de *Gestaltqualität*, de Von Ehrenfeld. Por este concepto Conrad apunta a lo vivido en la infancia y le atribuye un valor metafórico anterior a toda experiencia. En este sentido, el término mismo nos parece impropio. Para Von Ehrenfeld, las *Gestaltqualitäten* tienen un valor sensorial, relacionándose con ciertas cualidades del objeto real (melodía, por ejemplo) en la percepción que el sujeto tiene de ellas. Este término es sin duda aplicable al ejemplo que Conrad da en su trabajo del carácter misterioso de la percepción del bosque

en el crepúsculo, incluso a los valores simbólicos culturales de los objetos percibidos, mas no a la presencia, como tema dramático de experiencia vivida, de conflictos de los que es o ha sido objeto el propio sujeto *impugnando el devenir de su persona* y la conciencia que tiene de ella; *cualidad de forma no es cualidad vivida*. Es claro que por lo que se refiere a Hélène, no es la percepción de los demás —por mucho que se altere el orden— lo que constituye el problema, ni siquiera las cualidades de formas particulares de esta percepción, sino *su significación propia que impugna la existencia misma de Hélène como persona en su relación con los demás*, y se trata de algo muy distinto a las cualidades de formas del tema, en todo caso en el sentido en que lo concebía Von Ehrenfeld. La significación esencial de lo vivido, su valor dramático íntimo que constituye el problema es de naturaleza distinta de las cualidades de forma percibida, concierne estrictamente al sujeto mismo en la autenticidad original de su persona. De hecho, la necesidad en que se vio el propio Conrad de introducir este concepto y de desplazar el sentido original de Von Ehrenfeld testimonia la imposibilidad de llevar más adelante el análisis de la investigación del inconsciente en el plano de la sola estructura formal de los contenidos del campo de conciencia. Esto se debe igualmente a que el tema, dentro del campo de conciencia, tiene diversos aspectos. Es seguro que en la medida en que se designa el estado de cosas real, ideal o imaginario, tal como aparece en el campo de conciencia perceptivo no es más que un solo aspecto del tema, que William James designaba con el nombre de “tópico”. Pero por lo que toca a nuestra búsqueda de la presencia del inconsciente dentro del campo de conciencia, *el tema sólo puede ser lo que se mienta o enfoca en un acto de intencionalidad del sujeto —el objeto—*, en el sentido de William James. El análisis formal del campo de conciencia es posible en el modelo de la psicología de la forma, en la medida en que el tema es un “tópico”, pero ya no es posible en la medida en que es el objeto mentado, pleno de sentido dramático por referencia al proyecto del sujeto. En la experiencia clínica registrada, el proyecto se expresa cuando Hélène escribe: “Se inquietaba por no verla en él”, cuyo valor significante se indica más adelante: “él tenía tanta necesidad de encontrarla para probar que él mismo se encontraba en alguna parte en el fondo de sí mismo”. En torno a este tema dramático se organiza el campo de conciencia, por desorganizado que esté desde el punto de vista formal. En relación con este tema cabe buscar la existencia de una significación o de una realidad inconsciente para el sujeto y, más precisamente, de un tema dramático a la vez activo y opaco en el campo de la conciencia.

Este tema expresa un sentido, un proyecto que podría formularse como la búsqueda de sí mismo mediante la presencia del otro en sí. Es claro para la conciencia, y el problema de una zona de opacidad pertinente a este tema no contiene ninguna respuesta en el relato de lo vivido oniroide. La importancia de la angustia de despersonalización que anima la totalidad de lo vivido indica sin embargo su importancia esencial. Es el sentido profundo del proyecto mentado en el objeto del tema dramático el que permite delimitar la cuestión de la realidad y de la naturaleza de un contenido inconsciente, presente, con todo, en el campo de conciencia. El análisis del campo de conciencia como tal, en su aspecto formal, no permite decir nada más que plantear la cuestión sin resolverla. El análisis transversal del campo de conciencia no hace aparecer ningún inconsciente.

La continuación de la novela —que no hemos podido reproducir— aporta algunos elementos que, comparados con la experiencia delirante realmente vivida por la enferma,

permiten precisar esta cuestión. Al final de la novela el joven mata a sus padres aunque, contrariamente a lo que indica el subtítulo, éstos no se habían opuesto a su matrimonio, cosa que no puede ser en consecuencia el motivo, a pesar de las apariencias. Toda la continuación de la novela muestra al héroe afanoso por obtener la ayuda de sus padres para realizar su proyecto, asegurándose de obtenerla, pero interpretando contradictoriamente esa ayuda como una cadena con la que “el padre mantiene prisionero al hijo”, y de la que no puede prescindir. Por ejemplo, cuando el padre envía al joven a hacer un encargo, éste se siente “cortado de todos los recursos vitales, sofocado, sin recursos, rodando por la pendiente que lo devolvía a su nulidad”.

Ambigüedad fundamental de ser uno mismo en una relación destructora con el otro, angustia de ser a la vez rechazado y absorbido. En este contexto se sitúa el objeto de la búsqueda de sí en la relación con la novia. En la primera parte de la novela, la novia es imaginaria, su búsqueda es fantasmática. Es un recurso puramente ideal contra todos los peligros, contra la angustia que revela la ambigüedad de las relaciones con los demás, y particularmente con los padres.

Diez líneas de la novela muestran a la novia real que llega a la casa de los padres, nuestro personaje los hace retroceder y “se situó naturalmente en el centro del espectáculo”, como si por fin fuera él mismo, frente a ellos, en conjunción con su novia. Mas Hélène nunca podrá decir nada más de esa relación entre los cuatro.

Encontramos nuevamente a la novia real al principio de la última parte, en un pasillo del metro. “¿Qué podemos hacer juntos ahora?”, le pregunta el joven y ella responde: “Pues casémonos. . .” Esto anula todo, “la imposibilidad se vuelve sofocante. . . ella al lado, cuando habría sido necesario enviarla lejos para hacerla real; de cerca oprimía, peligrosa y neutra”. El joven se bifurca, se separa de la novia, que ya no estará presente, ni siquiera imaginariamente, en la continuación de la novela.

De este modo, toda evocación de la realización misma del proyecto trae consigo su desplome, que se experimenta intolerable. La realidad de la novia es su fantasma.

Parece así que es el sentido de la relación con el otro lo que constituye el elemento dramático motor de esta búsqueda de sí mismo, el tema dramático central del campo de conciencia como proyecto, intencionalidad del sujeto.

En la realidad de los hechos, hasta después de haber matado fantasmáticamente a sus padres en la novela se enclaustra Hélène, cesa toda comunicación. Este parricidio fantasmático tiene el valor de un homicidio imaginario de ella misma, realizado en una profunda regresión autística, de expresión clínica catatónica.

No hay, en el fondo, inconsciente en el campo de conciencia; o, más precisamente, encontramos en él sólo la dramatización de la búsqueda de sí, es decir, un conflicto concerniente a la presencia del sujeto en el mundo, es decir también, conciencia de sí desgarrada. Nos vemos remitidos a la trayectoria misma de su existencia. Con Hélène sucede lo que con Rilke: “Vidas de las que nada sabíamos”

Así, si el inconsciente tiene una realidad cualquiera en el seno del campo de conciencia, ésta no le concierne más que en la medida en que se trata de *conciencia de sí, de un momento del devenir de la persona*, y nos vemos obligados a volver a la historia del sujeto y, más particularmente, a su formación como persona, como Yo, en sus relaciones con los demás.

II

Hélène nació en 1930, en Praga. Su primer desarrollo es normal y no se observa ninguna enfermedad grave en su pasado. Hasta los 6 años se crió en Praga, y hasta los 16 vivió en París; regresa a Praga y permanece allí durante tres años para terminar sus estudios secundarios en el liceo francés; vuelve definitivamente a París en 1949. Su escolaridad no plantea ningún problema, ni tampoco sus estudios superiores (cuatro certificados de letras y un diploma de estudios superiores).

Su madre muere en abril de 1954 de un cáncer del seno del que la habían operado en 1945. Fue hija de un músico de la ópera de San Petersburgo, quien, refugiado en Praga, empezó a sentirse perseguido y tuvo que ser internado hasta el fin de sus días. Destinada originalmente a la danza, abandonó esa actividad al casarse, en 1924.

El padre, procedente de una familia de campesinos checos, tuvo un supuesto ataque de "histeria" durante la guerra de 1914-1918, y salió bien de lo que él mismo llamaba dificultades "íntimas" que lo condujeron a consultar a un psiquiatra en 1922; por último se convierte en representante de una industria checa en París, donde se instala desde su matrimonio; dejó a su familia en Praga durante los primeros años. Muere en 1957 después de una corta enfermedad, es decir, con posterioridad a la psicosis por la que la tratamos.

Hélène tiene un hermano, tres años mayor, que después de fracasar en sus estudios secundarios se convierte en calculista en un centro de investigaciones antes de encargarse de los asuntos de su padre a la muerte de éste.

La madre es indudablemente el personaje central de la familia. Nos fue descrita como un personaje autoritario, egocéntrico, que decía a veces, después de la operación del seno: "Todos morirán antes que yo". El padre, por el contrario, es un personaje medio ridículo, medio divertido, ansioso, bastante "viscoso" en el contacto, siempre inclinado a justificarse y a reivindicar pequeños detalles, y que vivió manifiestamente bajo el dominio de su mujer. Es de una solicitud tan excesiva como indiscreta para con su hija. Interviene por debajo del agua con sus amigos, lee a escondidas lo que escribe. . .

El hermano es un personaje débil, asténico, oprimido al parecer por su familia, quien, al suceder a su padre en 1957, se revelará como lleno de solicitud para con Hélène, llevándola a vivir con él y haciendo todo lo posible por protegerla.

Hélène tuvo siempre sentimientos bastante ambiguos hacia su familia. Admiraba a su madre y lamentaba que no hubiera continuado practicando su oficio de bailarina, ella misma se había interesado en la danza y la había ejercitado. Pero la acusaba y le reprochaba preferir a su hermano, a quien la madre otorgaba gratificaciones alimenticias y cuyas cualidades masculinas elogiaba. Hélène le temía y durante su infancia buscó más bien los consejos y la proximidad de su padre, sin conseguirlo.

Más tarde considera a su padre como un advenedizo que con su dinero se compró una mujer bella y que incluso gracias a ello podía darse el lujo de tener hijos.

De hecho, como Hélène pasa su primera infancia en Praga, no conoce a su padre durante este período, y su madre la abandona en casa de sus propios padres cuando tiene tres años y se va a París.

Es el abuelo materno el que constituye la verdadera imagen paterna de la primera infancia: es el señor M., por quien sentía un gran afecto y sabemos que lo convertirá a la

vez en su verdadero padre y en uno de los perseguidores en los temas delirantes de filiación y persecución.

Niña alegre, mimada, amable, muy sociable, nada hay que llame la atención antes de los catorce años. En plena etapa de la pubertad, Hélène sufre un episodio de anorexia mental (se siente demasiado gorda). Empero, este episodio cede rápida y espontáneamente cuando su carácter cambia. Se vuelve discutidora, expresa abiertamente su hostilidad hacia su madre, no soporta el menor reproche, amenaza con abandonar a la familia. Entonces vuelve a Praga. De los 16 a los 19 años, termina allí sus estudios secundarios. Se hace notar sin embargo en una conversión espectacular al catolicismo (su familia es de origen protestante) y un flirt que causa escándalo en el liceo. Se observa además, en esta época, el principio de la redacción de un diario íntimo que más tarde será destruido.

Al volver a Francia, en 1949, decide y pone en práctica el proyecto preciso: hacer estudios superiores de letras para entrar en la enseñanza y adquirir la nacionalidad francesa.

En la facultad, se une a dos amigas, con quienes forma un trío muy unido pero bastante polarizado en torno a una de ellas (M.J.), joven que ha roto con su familia.

El padre de Hélène piensa que esa amistad tiene algo sospechoso, aunque ningún lazo formal permite suponer una homosexualidad realizada. Hélène tiene por lo demás buenas relaciones de camaradería con sus condiscípulos. Frecuenta en particular a uno de ellos, A. Se evocan vagos proyectos de matrimonio, que son objeto de conversaciones entre las tres amigas. Un buen día los dos deciden lógicamente, y “después de deliberación racional” (*sic*), sostener relaciones sexuales, para mejorar sus lazos. Son poco satisfactorias y poco después A. se casa con otra muchacha con la que había tenido un hijo.

Durante algunos meses, Hélène seguirá hablando de él como si fuera su novio y tardará seis meses en reconocer la ruptura.

Durante todo este período lee mucho, se identifica con los personajes de Dostoievski, anota los poemas de Michaux (“siempre su Yo”) y manifiesta algunas veces a sus amigos su temor de volverse loca por un desdoblamiento de la personalidad. Esta indicación se encuentra en su diario íntimo destruido y del que ella me dirá un día que era la redacción de una biografía voluntariamente falsificada. Durante ese período discute sus problemas familiares con sus amigos, insistiendo especialmente en la conducta del padre, que “se compró con su dinero una mujer e hijos”.

Después de aprobar sus primeros exámenes, encuentra sucesivamente dos plazas como profesora en la enseñanza privada y parece haber sido apreciada en el desempeño de esos trabajos. Se agota para poder seguir dando clases y proseguir sus estudios. En agosto de 1954 su madre muere. Los que la rodean piensan que esto la impresiona mucho, pero sin que lo manifieste particularmente. Ante nosotros Hélène no evocará jamás la muerte de su madre. Simultáneamente, Hélène recibe una notificación oficial en la que se le niega la naturalización. Por esta razón pierde su empleo en la enseñanza privada y adquiere sobre todo la certidumbre de no poder entrar nunca en la enseñanza oficial.

Por último, M.J. se va a Argelia y la segunda amiga se casa; así se desintegra el trío.

Hélène sucede a M.J. como secretaria de un editor. Primero lo encuentra raro, pretende que se parece a un amigo de la familia, un checo. Todo le parece extraño, como si compartiera algo del mundo de farsa que se describe en la *América* de Kafka. Ella misma

parece muy extraña a quienes la rodean. Se encierra en su casa, escribe la primera parte de *El parricidio*. Pero durante el invierno de 1954-55 fuera de su casa su conducta parece relativamente normal, puede salir con sus amigas. Por el contrario, rechaza todo contacto con la familia, rechaza incluso el dinero que le da su padre, va a buscar a escondidas en el refrigerador cosas de comer y acusa a su padre de querer poseerla sexualmente en el momento en que comienza a negar su filiación.

Durante el verano de 1955, un sacerdote la incorpora a una colonia de vacaciones donde pasa cerca de tres meses. Todos los datos confirman que se comportó muy bien con los niños, pero se mantuvo aislada, retraída, sin contacto con los adultos.

Después pasa algunas semanas sola con M.J., de vacaciones en París, período durante el cual se muestra alegre, activa, completamente normal. Pero en noviembre de 1955, después de la partida de M.J., se enclaustra del todo, redacta el final de *El parricidio* y entra progresivamente en el estado catatónico en que la recibimos en Maison-Blanche.

Tratada durante un mes mediante una técnica de tratamiento maternal simple, presencia cotidiana de las enfermeras y del médico, sale bruscamente de su estado después de la primera inyección de neurolépticos, nos pregunta si todo eso es cierto y reanuda rápidamente relaciones normales con su padre, que llegará a decirnos que no la ha visto tan bien desde hace más de cinco años.

Al salir sigue siendo apragmática. Tarda tres meses en encontrar un cuarto independiente y en ponerse a trabajar como secretaria de su padre. Por lo demás, desempeña correctamente su trabajo. Sale con algunos amigos, se sume en ensueños interminables —que diferencia de los sueños nocturnos y de los sueños oniroides del período delirante— como una especie de estado por el que se deja llevar, tejiendo aventuras diversas en relación con el período de su infancia en Praga. Hasta me hace intervenir en ellos. Por lo demás, soy el único que conocerá *El parricidio*, cuyo manuscrito original destruye cuando se lo devuelvo.

Sin embargo, el contacto con ella sigue siendo muy distante y lejano en el plano formal, a pesar de esa proximidad de fondo. No relatará esos sueños y evadirá toda evocación de su contenido. No habla, o lo hace poco, permanece sentada rígidamente en una silla, al acecho de la menor palabra o el menor gesto. Habla apenas, sólo para quejarse y para analizar el estado de pesantez física en que se siente, sus dificultades para existir.

Superficialmente, soporta bastante bien la muerte de su padre. Su hermano se ocupa mucho de ella, y la lleva de vacaciones. Después, cuando se encarga de los asuntos de su padre, la hace su secretaria.

Como en ese tiempo es tratada por el equipo de psicodrama de R. Diatkine y E. Kestenberg, poco a poco deja de venir a verme.

Una recaída delirante tiene lugar en 1959, con comportamiento catatónico análogo al episodio por el que había sido tratada la primera vez. Retrocede con la misma rapidez, y Hélène sigue viviendo sin ningún cambio bajo la tutela afectuosa de su hermano, pero sin actividad autónoma.

El parricidio representa un intento fracasado de proyectar en el plano del fantasma una relación familiar de cuatro personas, modelo invertido de su propia existencia. Numerosas indicaciones confirman que el héroe es una imagen de ella misma e, incluso, le

prestará una ocupación que en realidad ella misma ejerció (corrección de pruebas).

No hay aquí homosexualidad, sino un fantasma transexualista por el que ella adquiere el sexo de su hermano; se identifica con él, constituyendo así una imagen de Sí, conforme al deseo materno. La novia aparece así como otra imagen de ella misma, imagen perdida que ella busca, en una pura interiorización, sin apoyarla en su objetividad. Por otra parte, Hélène no soporta ser el objeto del deseo de su padre, que se expresa de un modo captativo —correspondiendo, por lo demás, al carácter del padre tal como lo conocemos—, mientras que en la vida familiar ese padre está ausente o aniquilado por la autoridad materna. Hélène experimenta sus relaciones con él como opresión privativa de libertad en la fase prepsicótica y como una absorción destructora en el curso de la psicosis. Lo expresa en su novela, motivando *con ello* el asesinato fantasmático de sus padres. La trayectoria de la psicosis es, así, compleja. La impotencia dramática de constituirse como un Yo se expresa claramente hasta la pubertad y por la dificultad de aceptar su corporeidad femenina y sus fobias alimenticias. Pero en ese momento el conflicto se resuelve en una reorganización caracterial de oposición a los padres, que permite intentar con éxito relativo un proyecto en el que se constituye cierta imagen de sí (cambio de religión, estudios superiores, proyectos de ejercer la enseñanza, naturalización, búsqueda de la seguridad en una relación triangular de valores homosexuales, sistematización de la distancia en relación con el medio familiar sin rupturas reales). Pero esta imagen es frágil y en sí misma conflictiva (angustia de despersonalización latente, compensaciones imaginativas, imposibilidad de cualquier relación genital válida, carácter ambiguo, hasta contradictorio, de sus relaciones paternas, que siguen siendo de sumisión, pese a la distancia y la oposición).

Si podemos hablar de un Yo en vías de constitución, se trata ya de un Yo psicótico, que se puede describir clínicamente y situarse nosográficamente como carácter esquizo-neurótico.

En el curso del año 1954, esta estructura de la persona se desintegra bajo el efecto de una situación compleja (muerte de la madre, desphome del proyecto de enseñanza y de naturalización, disociación del trío de amigas). La angustia de despersonalización y el delirio oniroides traducen la perturbación verdaderamente aniquiladora de una conciencia de Sí que se queda sin objeto. De hecho, la confusión total de las referencias objetivas y subjetivas, la pérdida de todas las certidumbres adquiridas, reducen la actividad de la conciencia a una pura búsqueda de objeto, calificándola con un predicado donde ella se reconoce.

La totalidad de la existencia del sujeto se concentra en esa búsqueda vana cuyo único fin podría ser el rechazo de toda existencia “mundana” realizado en la catatonía, conciencia pura encerrada en su subjetividad, especie de conciencia de Sí que no dispondría de ningún Yo.

Pero en el movimiento que conduce a ese fin, todos los temas dramáticos de la existencia aparecen a la conciencia como contenidos relativamente informes, fluctuantes y sin orden. La rivalidad con el hermano, al mismo tiempo que la identificación fantasmática con él, la angustia del poder paterno, temido y deseado a la vez, la transexualidad latente misma, de la que no puede decirse que sea inconsciente en la medida en que bajo una forma masculina se da una “imagen de Sí” en *El parricidio*.

Es significativo que el surgimiento dramático de todos estos temas sea función del momento psicótico, no en tanto que alteración del proceso de vigilancia que libera las fuerzas del inconsciente, sino en tanto que *ese momento es una parcelación de los proyectos existenciales, realizados, función predicativa constitutiva del sujeto*.

No puede decirse que durante el período prepsicótico estos temas estuvieran ausentes, sino que eran relativamente inconscientes; y si surgen en el curso del acceso psicótico lo hacen según el modo indicado por Rilke: "vidas de las que nada sabemos".

No es posible conservar la fórmula, propuesta más arriba, del inconsciente de tema dramático vivido actualmente, a la vez presente y opaco en el campo de la conciencia. En la crisis psicótica aguda no hay inconsciente. Todos los conflictos, los temas dramáticos más importantes (deseos, frustración, etc.) aparecen en el campo de conciencia cualquiera que sea el desorden. Podríamos decir, como se ha propuesto, que el enfermo psicótico exterioriza su inconsciente. Esto demuestra únicamente el carácter relativo e inconsciente, y el caso clínico de Hélène, en particular, nos muestra que se trata de temas dramáticos no referentes a la conciencia sino a la conciencia de sí.

El problema del inconsciente debe formularse en relación con el Yo, es decir, la forma de realidad en que el sujeto se reconoce a sí mismo en el plano consciente, aunque esta imagen de sí tenga el valor de una identificación enajenante. Podemos tomar el término de enajenación en su sentido más general, en la medida en que el concepto de Yo concierne a esta objetividad, a esta cosificación, a este "extrañamiento" del sujeto en actos, conductas, proyectos limitados, un lenguaje, un estilo, obras que tienen el valor de una función para los demás y de una realidad de sí mismo para el sujeto.

Este Yo-predicado es incompleto en relación al Yo-sujeto*; no lo contiene en su totalidad. Por ejemplo, en su vida estudiantil, Hélène se había constituido un personaje en el que se reconocía en su actividad de estudio, de enseñanza, en sus relaciones con sus amigas, y aun, por particulares que fueran, en sus relaciones con sus padres. Sobre esta base podía identificarse en cierta manera consigo misma. Pero el Yo-predicado así realizado es una imagen de Sí, incompleta y enajenada, psicótica en la medida en que la corporeidad sexual del sujeto estaba ausente. Cosa que se manifiesta desesperadamente en la angustia de despersonalización persistente, los fantasmas transexuales, etc., y su fragilidad se demuestra por la ruptura del Yo-predicado en la coyuntura de la pérdida de la madre, de la función social, de la imagen masculina de Sí en presencia de sus amigos.

Ese Yo-predicado, para los demás tanto como para sí mismo, es, pues, distinto de la realidad propia del sujeto como Yo-sujeto. La fórmula del poeta "*yo es otro*" contiene en su concisión toda la articulación de esa *enajenación de Sí como inconsciencia de la realidad de Sí*.

Así el concepto de inconsciente psicológico sólo tiene sentido en la medida en que expresa un momento relativo de la conciencia de sí en la trayectoria de un sujeto que se constituye como Yo-predicado.

* Follin utiliza la oposición sintáctica entre *Je* y *moi* (sujeto y predicado gramaticales, respectivamente) para elucidar una oposición estructural (intra e intersíquica) que el contexto aclara, creemos, suficientemente. Hemos traducido, por tal razón, esta oposición por Yo-sujeto (*Je*) y Yo-predicado (*Moi*). [T.]

De una manera general, podemos decir que el concepto de inconsciente adquiere su sentido solamente en relación con la trayectoria de la conciencia de sí por la que el sujeto (Yo-sujeto) —polo activo del Ego— se constituye como Yo-predicado para sí mismo y para los demás en sus actos, sus palabras, sus obras, es decir, de un Yo-predicado que lo califica subjetivamente (Yo predicado para Sí) y realizándose objetivamente (Yo objeto para los demás).

Habría que excluir pues del inconsciente todo lo que es puro no-saber: ignorancia cognoscitiva de las cosas, lo desconocido, así como lo que se rechaza del acto de conciencia en un movimiento de mala fe,⁶ etcétera.

El concepto de inconsciente es inaplicable igualmente al modelo gestaltista del campo de conciencia, es decir, en relación con el tema concebido como un “tópico” o un “noema”, en el sentido de Husserl, es decir, una vez más, en relación con el objeto real o imaginario, tal como aparece en el campo de conciencia.

El término inconsciente tiene sentido sólo para los elementos temáticos o contextuales, teniendo los objetos un valor significativo para el Yo-predicado, una relación de dependencia con el Yo-predicado,⁷ es decir, que no son necesariamente del dominio del campo de conciencia sino del dominio de la experiencia.

Igualmente en este sentido, el concepto de inconsciencia no tiene ninguna significación en relación con la esfera del conocimiento; para tomar el término de Schultz citado por A. Gurevitch, el inconsciente depende de una “esfera delimitada de sentido” que es del orden de la actividad práctica, es decir, el que concierne, en su plenitud, al mundo donde vivimos los seres humanos, entre nuestros semejantes, y donde proseguimos todos nuestros proyectos.

Es sólo en la vida cotidiana, de hecho, donde lo que aparece al campo de conciencia señala una actividad específica del Ego, en una experiencia total que desborda el objeto aparente del campo de conciencia. Hay una elección relativa en esta actividad, y, en este sentido, relativa mala fe, en la medida en que la elección implica una negación conceptual (esta es, por lo demás, la idea de Sartre cuando hace de la mala fe el arte de formar los conceptos contradictorios); mas esta elección es necesaria, función del Yo-predicado constituido o constituyéndose y que debe ser mantenido. La elección misma aparece aquí como inconsciente, no depende de ningún juicio, sino de la pura experiencia vivida y de su sentido dramático. Es, pues, algo muy distinto de la mala fe.

La experiencia clínica nos muestra que la ruptura patológica del Yo-predicado constituido hace surgir como objeto propuesto el campo de conciencia desorganizado, la masa de las experiencias (la totalidad de los proyectos, los deseos posibles vividos relativos a su historia).

Pero la psicosis no es una regresión a ese pasado, es sólo su resurgimiento progresivo, prolongando, aunque en un sentido diferente, la génesis del Yo-predicado hacia un recondicionamiento.

Si situamos así al inconsciente como un momento dialéctico de la conciencia de Sí en

6. Dejamos deliberadamente de lado el problema de la posibilidad de que ese proceso sea o no consciente. El término mismo de mala fe nos parece mal elegido; implica una elección consciente, lo que no puede decirse *a priori* de la represión o del desconocimiento.

7. A. Gurevitch, *Le champ de la conscience*, Ed. Desclée, Lovaina, 1957.

la trayectoria del Ego, aparece ahora que este *inconsciente es lo que queda de lo que no se incorpora al Yo-predicado y que permanece en la esfera del Yo-sujeto*.

Es pues un *momento pasivo de la experiencia de sí mismo*, negativo del proyecto intencional que, al realizarse, constituye el Yo-predicado. Momento negativo de la experiencia en el devenir de la conciencia de Sí, el inconsciente no puede, por ningún motivo, ser un contenido latente respecto de lo que la actividad consciente exterioriza.

Y nos aunamos por otra vía a la crítica que hace Politzer de ese aspecto del freudismo en que el inconsciente deviene una especie de naturaleza hipostasiada a partir de la interpretación del segundo relato de las experiencias vividas (sueños, actos fallidos, etcétera).

Es lo que en efecto aparece en ciertas formulaciones de la “metapsicología” en que el inconsciente se sitúa como una especie de objeto exterior a la conciencia, aun cuando se trate de la intimidad de sí mismo. Coincidimos también con ciertas fórmulas de Merleau-Ponty, por ejemplo en la *Phénoménologie de la perception* [p. 436], donde menciona la ilusión retrospectiva, que consiste en introducir en el sujeto, a título de objeto explícito, todo lo que a continuación puede aprender de sí mismo.

Cualesquiera que sean las analogías posibles, no hay ninguna identidad posible entre lo que pueden revelar la observación y la psicoterapia infantil y lo que se dice, lo que se trama en una sesión psicoanalítica de adultos. Nada permite inferir de una a otra el saber de la progresión de un Ego en la vida cotidiana, en la etapa infantil, en lo que ocurre en el nivel de la comunicación transferencial entre adultos, aun cuando el resurgimiento de los recuerdos infantiles más o menos fantasmaticados señale sus etapas y su lenguaje.

En la medida en que el tratamiento psicoanalítico se propone facilitar y favorecer una determinada organización del Yo-predicado, e incluso permitir al sujeto una identificación más precisa de su lenguaje o de su conducta, no plantea el problema de saber cómo, en sí, se ha desarrollado la historia real del sujeto, en el que algunos acontecimientos, con su coloración afectiva, animan el lenguaje de la comunicación transferencial.

La comparación entre los datos de la observación clínica directa y la relación de la vida del sujeto con el medio nos instruye acerca de él, acerca de la evolución de su persona, de los conocimientos que de hecho le atañen, y que no siempre coinciden con la idea que uno puede hacerse en un psicoanálisis, reconstituyéndolo a partir de las relaciones de transferencia. Esto no quita nada de su valor terapéutico al psicoanálisis, en la medida en que éste es un modelo de relación con los demás en que el sujeto puede constituir un Yo-predicado donde se reconozca. Pero la extrapolación de lo que suceda en la experiencia analítica con lo que ha ocurrido realmente en la vida exige otras justificaciones que no sean puramente analógicas, así como no dar por hecho el lenguaje transferencial.

Nos parece, por lo demás, que la evolución misma de las ideas en psicoanálisis tiende a alejarse del “realismo” freudiano y a rechazar su tópica como sistemaseudorealista de la vida mental. Ya en el momento en que Freud hace, en su libro *Inhibición, síntoma, angustia*, del Yo (*Ich*) la sede de la angustia, enlaza ésta a un sistema de “percepción-conciencia” (*Wahrnehmungsbewusstsein*) como función del Ego (en el sentido que él da a este término). De ahí que la angustia cese, pese a las fórmulas utilizadas, de ser función de una instancia, o su producto, para ser el sentido dramático vivido en la experiencia de un momento esencial del devenir del sujeto en situación (en su relación con el mundo y con

los demás). En esa coyuntura, traduce la animación de la estructura conflictiva del Ego (de la persona) escindida entre un Yo-sujeto y un Yo-predicado que no coinciden.

Entonces resulta posible desprender los conceptos energéticos de su hipóstasis biológica y concebir, en general, una dinámica psíquica fuera de todo realismo ontológico, en tanto que se trate específicamente de la naturaleza dramática de la experiencia de Sí, en el momento del esfuerzo del Yo-sujeto para realizarse como Yo-predicado, y cuya fuerza o debilidad puede medirse en el valor dramático de los objetos de identificación.

Es conocida la bella fórmula de Freud que caracteriza el momento constitutivo del Yo (*Ich*): “*Wo es war, soll ich werden*”, que Lacan traduce rigurosamente por: “*Là où fut ça il me faut advenir*” (“Allí donde estuvo el Ello, tengo que llegar a ser Yo”).⁸ A esta traducción preferimos la primera dada por él: “*Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions-nous faire que'on entendit c'est mon devoir que je vienne à être*” (“Allí donde era [ello], podríamos decir, donde se era, querríamos hacer que se entienda que es mi deber que yo venga a ser”),⁹ pues subraya mejor aún “la excentricidad radical del Sí, consigo mismo, a la que se enfrenta el hombre”.

Hagamos a un lado el problema de la conformidad con el sistema freudiano y observemos que, para subrayar justamente esta excentricidad, el desplazamiento del *Ello* hacia el Sí es necesario y debería llevarse al extremo, haciéndonos decir: *de lo que yo era, y soy, tengo que devenir un Yo-predicado*, formulación en la que el *Ello*, penetrando en el Yo-predicado como predicado del Yo-sujeto, deja de ser un sustrato hipostasiado.

Es específicamente en el nivel de la conciencia de Sí en devenir donde se desarrolla el drama, cualesquiera que sean, en el nivel específico dentro de su esfera de realidad propia, las necesidades biológicas, la realidad social y cultural. El *Ello*, el *Superyó*, no tienen sentido en la esfera de la conciencia de Sí, donde no son más que una hipóstasis biológica o sociológica del Ego; mas se trata de él en tanto que es sujeto de deseos confrontado al mundo de los demás.

En esta experiencia el Yo-sujeto se realiza como Yo-predicado, en el momento del deseo del otro y del deseo de devenir el objeto de su deseo, de ser reconocido por el otro como otro Yo-predicado.

Por aquí nos acercamos a la fórmula que Bouvet da de las relaciones de objeto: “El Yo-predicado vigila para que el compromiso resultante de las pulsiones y de sus prohibiciones esté en armonía con la realidad exterior”; y hay que completarla añadiendo que el mundo es para cada cual: “*lo que aprehende en función de su propio estado interior y que se mueve allí en relación con la visión que de él tiene*”

Este estado interior y la visión que el sujeto tiene de él parecen ser los términos esenciales que expresan el movimiento de la conciencia de sí en su constitución como Yo-predicado.

Sin duda esta trayectoria no tiene un fin absoluto, siendo la del sujeto vivo, pero alcanza una estabilidad relativa al término de la adolescencia, cuando el Yo-sujeto se realiza como un Yo-predicado autónomo, trascendiendo el Yo-sujeto.

8. “L'instance de la lettre dans l'inconscient”, en *La psychanalyse*, III, 1957, p. 76.

9. “La chose freudienne”, en *Evolution psychiatrique*, I, 1956, p. 238.

Esta autonomía, condición de la integridad del Yo-predicado, implica una separación del Yo-sujeto, un residuo, predicados posibles anudados en su historia, pero excluido del orden del Yo-predicado sin su realización.

Este inconsciente absoluto, totalmente opaco a la conciencia de *Sí-no-Yo-predicado de la persona*, resurge en las coyunturas, en las que el Yo-predicado es amenazado en su integridad o su identidad y en los aspectos más variados, cuya estructura, lenguaje y sentido son la materia misma de la locura, de la enajenación mental.

Esta referencia esencial y fundamental a la conciencia de *Sí* excluye igualmente toda posibilidad de situar el problema del inconsciente en relación con el único orden de la conciencia, en el sentido de Henri Ey (campo del presente actualmente representado).

El inconsciente, en la experiencia, es sólo negatividad y pasividad, es decir, que está fuera del campo de la conciencia y se estructura en el nivel del Ego. En este sentido, no existe patología de la conciencia que no remita a una patología del Ego, a una enajenación o alteración del Yo-predicado. Esto no está explícito en los modelos fenomenológicos, formulados por Henri Ey, de las desestructuraciones de la conciencia, pese a las reservas contenidas en las últimas páginas de su tomo tercero. Esto excluye, en todo caso, todas las oposiciones posibles y aun todas las distinciones de hecho entre una psicopatología de la conciencia y una psicopatología de la persona.

Limitamos deliberadamente aquí nuestro estudio dedicado únicamente a tratar de determinar lo que podría ser el dominio o la esfera de realidad del inconsciente. Lo descubrimos, en la *separación dramática entre el Yo-sujeto y el Yo-predicado*, como lo que se queda fuera de la esfera del Yo-predicado cuando éste se constituye, es decir, como momento negativo de la experiencia de *Sí*.

Podríamos dar a los términos el sentido indicado por J.P. Sartre [*Transcendence de l'Ego*, colección Recherches philosophiques, 1936-1937, p. 99]: “El Yo-sujeto es el Ego como unidad de las acciones, el Yo-predicado es el Ego como unidad de los estados y de las cualidades”, precisando: “la distinción que se establece entre estos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical”.

Más adelante añade Sartre: “El Ego es una síntesis irracional de actividad y de pasividad, es síntesis de interioridad y de trascendencia” [p. 111]. Subraya con ello implícitamente la estructura fundamentalmente contradictoria del Ego en su unidad. No podría haber identidad del Yo-sujeto como acción y del Yo-predicado como cualidad —lo que precisamos: cualidad predicativa, proyecto que anima el sentido dramático de la acción en primera persona— pero cuya realidad compleja es síntesis auténtica: la conciencia de *Sí* como realidad de la persona. Cosa que Sartre da a entender en otra parte cuando señala que el Ego está comprometido por lo que produce: “Hay inversión de la relación, la acción o el estado se vuelve sobre el Ego para calificarlo”.

Esto nos devuelve a la intimidad, a la interioridad del Ego, del que podemos decir, como el propio Sartre, que, en tanto que conciencia y para la conciencia, “ser y conocerse son una y la misma cosa”; y esto determina exactamente los límites de toda psicología experimental y objetivista. Mas esto no implica la identidad de la conciencia de *Sí* conocida y del Ego; lo que constituye un problema es justamente la separación real, objetiva, entre el Yo-predicado como imagen, como cosa vivida, conocimiento subjetivo de *Sí*, y el

Yo-predicado como realidad estructurada del devenir del Ego total. La experiencia del Ego en su historia comporta un residuo fuera del Yo-predicado: espontaneidad de los actos, acondicionamiento de lo real, identificación parcial, proyección e interiorización de Sí en el nivel de la relación con los demás, por donde, en el nivel de la persona, se delimita el sector del inconsciente, cuya negatividad no está dada por anticipado como pasividad o exclusión. Así, el inconsciente no es negatividad en el sentido de la represión (aspecto parcial posible solamente), sino negación dialéctica en el movimiento de la conciencia del Sí, momento de la estructura total de la persona. El drama real del devenir de la conciencia de Sí es la conservación del Yo-predicado como imagen de Sí, lo que se juega en la historia real del sujeto, y se comprende que sea antes que nada función de las primeras relaciones objetales, en la medida en que son funciones de la inmaduración primera del niño, lo que nos explica por añadidura la importancia esencial de las fases de maduración.

Con ello, en otro nivel, sintético, el inconsciente se convierte en proceso de inconsciencia, no por referencia al orden del campo de conciencia, sino por referencia a la estructura dinámica de la conciencia de Sí, en tanto que el Yo-predicado, que es su cualidad para Sí y el objeto para los demás, se realiza en actos, conductas y un lenguaje. es decir, funciones neurofisiológicas y biológicas en su sustancia, en su nivel propio, pero volviéndose psíquicas en tanto que integran contenidos dramáticos fundados en la relación de Sí con los demás, y por los que se efectúa el devenir de la persona hacia su autonomía.

En relación con este movimiento todos los problemas deberían ser replanteados ahora. Y hay que decir aquí que el inconsciente se convierte en uno de los problemas claves de la psicopatología, en la medida en que adquiere un valor positivo, y no ya negativo, en el proceso de enajenación; es justamente esto lo que ilustra la historia de Hélène.

Para nosotros, se trata de comprender el Yo-sujeto y la estructura de la persona bajo las apariencias del Yo-predicado. Lo que fundamenta la urgencia de un conocimiento del lenguaje de los síntomas (que no habría que hipostasiar a su vez, es decir, que tenemos que tomar por lo que es) es el modo de las relaciones de una persona con los demás, con su objeto, en el modo y en el lugar donde se reconoce, se identifica y se autentifica.

A fin de cuentas, nuestra acción de psicoterapeutas consiste en descubrir la verdad del sujeto, en revelársela a veces, o mejor, sin duda y más exactamente, en permitirle constituir su propia verdad, es decir, devolver el inconsciente a su lugar de momento negativo en el devenir de la conciencia de Sí.

En definitiva se trata siempre de devolver a nuestro enajenado a una trayectoria desenajenante que lo personifique entre los hombres.

“El fin del espíritu como conciencia es identificar su fenómeno con su esencia, elevar a la verdad la certidumbre de Sí-mismo.” [Hegel].

Los defensores de la psicopatología que sostienen una discusión con el psicoanálisis desean completarlo o perfeccionarlo. Demostraremos que lo desfiguran.

La regla del juego nos invita ahora a discutir las tesis de Henri Ey y de Sven Follin. Nos obligará a olvidar nuestras deudas, a ser parsimoniosos en nuestra admiración, a callar nuestras amistades. Y si nos dejamos llevar hasta el punto de que en estos intercambios nuestra irreductibilidad sea el signo de un deseo cada vez más urgente de manifestarnos en nuestra singularidad más acabada, que sea en beneficio de los mismos que tienen que ir en su propia búsqueda con el fin de poder rehacer mejor en sí mismos la unidad de su saber y de su experiencia.

Comenzaré por indicar lo que me parece que tienen en común estas dos ponencias. Las dos se esfuerzan, cada cual a su manera, por sostener y prolongar el diálogo con el psicoanálisis. Se medirá, en la lectura de las Jornadas anteriores, el camino recorrido. El que dos de los que se considera, justamente, que son los delegados que más luz han arrojado sobre la psicopatología clínica procedan en sus sistemas teóricos por un camino del que puede decirse, sin exageración, que no pierde nunca de vista el psicoanálisis, constituyendo éste una de sus referencias esenciales, aunque sea para combatirlo, merece nuestra atención. El tema de estas Jornadas no es la ocasión más o menos fortuita donde se ilustra este hecho, sino que es lo que lo revela. Otra similitud de estas dos ponencias es que cada uno de los autores rechaza menos la teoría psicoanalítica de lo que desea añadirle algo. Se plantea y se planteará la cuestión de saber si la adición deseada no la conduce a la consunción. En virtud de esta intención resulta más difícil mantener la discusión; el vocabulario psicoanalítico (todas las palabras están en el diccionario), sus conceptos (no hay propiedad de las ideas), son reutilizados en una construcción de la que puede decirse menos que se inspira en él que lo aspira. No podríamos reprochar evidentemente a autores determinados el servirse de doctrinas y sistemas para edificar una teoría que acumularía sus ventajas heurísticas nivelando sus atolladeros. A nosotros nos toca demostrar que se trata de un falso cálculo o, al menos, que la imagen freudiana del inconsciente es aquella en que pueden leerse más claramente las insignias del hombre, ya sea éste el de la psicopatología o el de la antropología.

No hay razón para pretender que el conocimiento del pensamiento de Jackson o la adopción de sus concepciones hubieran permitido a Freud dotar su sistemática de una mayor coherencia.

El sistema que Henri Ey ha construido es presentado por su autor como un “perfecciona-

miento” de la teoría psicoanalítica. Según esto, Freud desaprovechó la oportunidad de dar a la psicopatología un pensamiento más coherente al desconocer el interés de la obra de H. Jackson. La historia es muy distinta. Resulta que justamente Freud recibió información de dicha obra y se mostró dispuesto a recibir lo que aportaba de nuevo —situación bastante excepcional en su época—, puesto que se apoyará en Jackson en su obra sobre la afasia¹ para batir en retirada la teoría de los centros de Wernicke, consagrada por los espíritus científicos reinantes. Sustituye incluso por el anatomismo, llave de bóveda de toda explicación orgánica, un punto de vista *funcional* —el término tenía entonces una fuerza nueva que se dispersó después por el uso desconsiderado que se ha hecho de él. Desde ese momento, señala que son las *representaciones* las que deben ser consideradas como los elementos que entran en juego en los conjuntos asociativos, y no las proyecciones corticales punto por punto. Cosa que nos revela que veía lejos, puesto que podría considerarse que Freud piensa ya aquí en la “Vorstellung-Representanz” que aparecerá más tarde en la teoría analítica. Indicación ésta que adquiere un valor incierto, pues aparece en condiciones en que no podría alegarse que ignoraba la teoría de Jackson. Esto sólo retuvieron su atención en el campo de la neurología. Si, por lo tanto, no se trata ya de ellas en el resto de su obra, no es por desconocimiento sino probablemente porque ese esquema explicativo sufre de cierta insuficiencia frente a los hechos que hay que explicar. Únicamente por una aproximación deformante podrá hablarse de un jacksonismo en Freud, basándose por ejemplo en la noción de regresión, que no tiene nada en común con la concepción de un retorno global a una forma menos organizada. Henri Ey se siente tentado con frecuencia a caer en este vicio. Habiendo impuesto a la obra de Freud el esquema jacksoniano o neojacksoniano que le destina, sostendrá después supuestas incoherencias o contradicciones, como si Freud no hubiera cumplido con sus promesas. ¿Hay que sorprenderse realmente de ello, y no es Henri Ey el que, adaptando el psicoanálisis al modelo que lo autorizaría a inferir una alianza con el jacksonismo, proclama de súbito su traición, sin encontrar el bien cuya gerencia común correspondería a Freud y Jackson, por un asentimiento dado únicamente por Henri Ey?

La mayor oposición, que constituye un obstáculo entre Freud y Jackson, para detenernos en la primera sin entrar en detalles en cuanto a las demás, se debe a la dirección anatómica del modelo conceptual jacksoniano. En efecto, la teoría de las disoluciones no vale si no se liga estrechamente a una representación topográfica del sistema nervioso. Cualquiera que sea su funcionalismo, éste está estrechamente enlazado con la arquitectura material del neuroeje, lo que despertó en otra época las críticas de Monakow y Mourgue. Ahora bien, sabemos hasta qué punto Freud, preservando el papel de un impacto de naturaleza biológica en su teorización, no perdió nunca la oportunidad² de desolidarizarse de cualquier paralelo con la anatomía cerebral, particularmente en torno a la cuestión del inconsciente.

“La idea que se nos ofrece así es la de una sede psíquica. Descartemos de inmediato la noción de localización anatómica. Permanezcamos en el terreno psicológico e intentemos únicamente representarnos el instrumento que sirve a las producciones psíquicas

1. *Zur Auffassung der Aphasien*, 1891. Trad. inglesa: *On Aphasia*, Londres y Nueva York, 1953.
2. Con excepción de una única alusión en *El Yo y el Ello*.

como una especie de microscopio complicado, de aparato fotográfico. La sede psíquica corresponderá al punto de este aparato donde se forma la imagen. En el microscopio o el telescopio sabemos que son puntos ideales a los que no corresponde ninguna parte tangible del aparato." Observemos la distancia que Freud adopta respecto de la estructura cerebral, pero también la necesidad que tiene de referirse a un acondicionamiento que ofrece combinaciones sistemáticas.

El jacksonismo de Henri Ey escaparía a esta crítica, puesto que pretende ser dinámico. En realidad, se comprueba que no renuncia a ligar indisolublemente, *en el plano del modelo conceptual*, organización cerebral y estructura del inconsciente, como lo testimonia su última obra sobre las desestructuraciones de la conciencia. Nuestra crítica de este punto no recae sobre su intención, que podría ser compartida, sino sobre la solución que aporta al problema de la adopción de un modelo construido sobre la anatomofisiología, siendo el orden en el que son enunciados esos dos términos no sólo de sucesión sino de importancia. Además, Henri Ey está condenado a coincidir con De Clérambault, al que criticó al principio de sus trabajos. Aunque una lectura atenta de éste pone en evidencia un aspecto dinamicista considerable. De cualquier manera, este dinamismo no puede expresarse más que de manera demasiado vaga y demasiado restringida, en virtud del soporte anatómico que le sirve de apoyo y siempre, en definitiva, disfraza la existencia del hombrecito que está en el hombre.³ La diferencia con Clérambault es que el hombrecito de Henri Ey es un hombre organizado y que el desorden de la enfermedad daría una idea de lo que fue el orden anterior, permaneciendo el paso entre ambos absolutamente opaco, indeterminado, pero pasando en todo caso fuera de él, lo que exige la intervención de otro hombrecito que actuaría a través de la cosa fisicoquímica. Si se sostiene que, cuando Henri Ey habla del campo de la conciencia, da el salto que lo libera de las servidumbres de la anatomofisiología, hay que responder que ese salto es más verbal que real, pues la misma inspiración se encuentra en él y se invoca el mismo principio: *la integración*. Es aquí donde S. Follin, separándose aparentemente de Henri Ey, permanece en el fondo en la misma línea de pensamiento. En toda la parte constructiva de su ponencia, hace referencia implícitamente a una concepción integradora de la persona sobre la que volveremos, y que no es en el fondo otra cosa que la prolongación en el tiempo, y haciendo intervenir, lo acepto, otros valores, de la integración que preside el funcionamiento de la conciencia en el presente inmediato.

El modelo freudiano supera los callejones sin salida de la integración, ya que entre ésta y la desintegración no hay lugar más que para el proceso, que queda sin explicación en todos los sentidos del término. En esta medida, no podemos esperar ninguna ventaja de toda teoría psiquiátrica de alcance psicopatológico surgida de Jackson o de Sherrington y, más generalmente, de toda concepción que se desprenda de una reflexión cuyo objeto es el sistema nervioso. El resultado no puede ser más que la explicación de lo más específico por lo menos específico. En realidad, parece que toda concepción del psiquismo fundada en la noción de integración, o de evolución integradora, sólo puede quedarse en una visión microscópica. Semejante concepción comprueba la superioridad del psiquismo

3. Recojo aquí el argumento desarrollado, en el curso de las Jornadas Sobre la Psicogénesis, por el Dr. Lacan.

humano sobre todas las demás formas de vida, superioridad que no es negable, por la complejidad y la riqueza de las posibilidades y las realizaciones del hombre, pero que se limita a la comprobación. Semejante limitación no es fruto del azar; está necesariamente vinculada a los principios en los que se encierra esta demostración. El modelo integrativo sólo puede considerar su objeto por un modo de reflexión que abarca conjuntos articulados en un conjunto más vasto, y esto hasta el término de la integración. Llegada a su cima, el último escalón sólo puede ayudar a entender los subconjuntos que comprende, sin que ningún conjunto superior ayude a comprenderlo a él, a su vez, a no ser mediante el control de las estructuras que están bajo su dependencia. El nivel superior postula una unidad por su cuenta que, por este hecho, se vuelve puramente abstracta. Pues lo que da la unidad de los subconjuntos no es la que ellos llevan en sí mismos en su nivel, sino la que está presente en la estructura que los supera. En la "cima", esta unidad "en sí" está, por así decirlo, en el aire y no descansa en ninguna parte. El funcionamiento de ese nivel, aparte del efecto de control que ejerce sobre las subestructuras que dependen de él, no se deja cercar por nada. Baste remitirse a las concepciones de Pierre Janet para ver cuánto se le dificulta la definición de las formas llamadas superiores de la vida mental y no encuentra otro refugio que la defensa de una adaptación social cuyo sentido normativo y conformista se hace evidente en la lectura y sin que, en efecto, pueda encontrarse otra aplicación posible al funcionamiento de la actividad superior. Semejante actitud desemboca necesariamente en la justificación del sistema social del autor y dicta implícitamente la buena manera de vivir, de sentir, de pensar. Encontramos aquí de nuevo la dialéctica de la ley del corazón, a la que no escapó la psiquiatría antes de Freud, ni después, en la forma de un verdadero imperialismo de la salud mental. La contradicción con la realidad se vuelve flagrante, pues la vida social parece definirse esencialmente como universo de reglas; esto implica, por el mismo movimiento, la observación de la regla y su posible trasgresión por las vías del conflicto, basándose éste esencialmente *en la interpretación de la regla*.⁴ Nos vemos llevados, indirectamente y con el fin de aclarar qué es el fundamento mismo del sentido humano, a buscar las estructuras de la interpretación, fenómeno propio del hombre. Semejante diligencia supone necesariamente, en vez de la unidad integradora, la heterogeneidad conflictiva de la estructura humana. Pero para que este principio sea algo más que una profesión de fe, para que a su vez se muestre como el fundamento de la praxis humana, es necesario definir entonces el funcionamiento que anima. Es en este punto donde intervienen las leyes de una combinatoria posible. En efecto, el sentido no es aprehensible —ya se ha repetido bastante en el curso de estas Jornadas— como resultado de un enlace entre un significante y un significado, sino como producto de las relaciones entre los elementos de una estructura. Esto fue identificado por los lingüistas y antropólogos como el funcionamiento mismo de la actividad simbólica. La unidad no está ausente, sin embargo (sólo se rehusa dejarla encerrarse en una totalización cerrada), es la resultante abierta y virtual de las combinatorias posibles. Ahora bien, la metapsicología freudiana ofrece —y es la única que lo hace— la posibilidad de semejante combinación, por sus puntos de referencia. Los espíritus realistas se apresurarán a criticarla, sin cuidarse de que nos aventaje sobre todo por su valor propiamente sistemático, es decir, como *lectura* de

4. El tiranicidio puede invocar incluso a los Padres de la Iglesia y apelar a la fe y a la buena fe.

los fenómenos psíquicos, cuando que las teorías que existieron antes no han hecho más que oscilar alternativamente entre el proceso en tercera persona y la paráfrasis literaria.

En cuanto a la reducción esencial relativa a la esencia de esa estructura humana, volveremos sobre ella más adelante. Vamos a intentar primero darnos a entender mejor entrando en detalle. “Cinzel y martillo pueden servir para trabajar la madera, pero para grabar en cobre hace falta el punzón.”⁵

Es dudoso afirmar que sólo la psicopatología abre un acceso al inconsciente. Toda separación tajante del hombre llamado normal y el hombre llamado enfermo perjudica la comprensión de uno y otro.

Decir que es la psicopatología la que puede aportarnos la prueba de la realidad del inconsciente puede aclarar la división, hasta aquí oscura, de la psicología con ayuda de la nueva luz que ha sido proyectada por el descubrimiento freudiano, el que nos ha liberado en definitiva de la paráfrasis fenomenológica o de la explicación en tercera persona. Mas afirmar que es únicamente la psicopatología la que permite autenticar el inconsciente es siempre exponerse, en virtud de la separación tradicional que opone absoluta y categóricamente lo normal y lo patológico, a la refutación cien veces utilizada: puesto que la única prueba de esta existencia está tomada de la observación de los hechos mórbidos, ¿cómo no pensar que no está intrínsecamente ligada a la morbidez? ⁶ Puesto que en la existencia normal el inconsciente se reduce al silencio, en la normalidad es letra muerta, y nada de lo que entra en relación con él merece ser considerado bajo la óptica de semejante relación, ya que sería hipostasiar “detrás” de la conciencia una realidad muerta y a la vez actuante, lo que sería una hipótesis errónea y gratuita.

El inconsciente, dice Henri Ey, no se percibe en la existencia humana, no se percibe en efecto más de lo que se percibe la gravitación tras la caída de los cuerpos antes de que Newton nos informe de ella, o la redondez de la tierra o su movimiento alrededor del sol antes de Galileo. Lo que sorprendería más bien hoy sería, al contrario, la facilidad con la que se pretende encontrarlo a cada paso, sin duda para desconocerlo mejor. La reflexión inicial de Freud tuvo por objeto —es verdad— a los pacientes que atendía. Pero fue la experiencia de su fracaso con ellos la que lo animó a tomar otros caminos. Fracaso que no tenía que ver con el resultado terapéutico, afortunado o no según los casos; fracaso que sólo podía referirse, dado el hombre de ciencia que era, a la incomprensión que experimentó en cuanto a la naturaleza del resultado obtenido por vías que seguían siendo misteriosas. Si es exacto recordar que fue gracias al contacto de la realidad psiquiátrica como pudo realizar el descubrimiento del inconsciente, hay que precisar que ésa fue, más que nada, la ocasión. Ocasión que lo obligó a salir del marco inicial que, aunque su riqueza fuera abundante, no hacía sino más imperativa la referencia a datos menos particulares. Hasta *La interpretación de los sueños* y *La psicopatología de la vida cotidiana* entró verdaderamente en el corazón del tema.

Esta vuelta sobre sí, por el sueño, el lapsus, el acto fallido, fue necesaria para estable-

5. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que puede presentarse como ciencia*.

6. Cf., entre otros, M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*.

cer la verdad. De ello podemos estar seguros si comprobamos que las solas referencias a la psicopatología en sus obras son para confirmar argumentos o ilustrar un proyecto cuya ambición no se sitúa jamás por debajo del develamiento de la última palabra que puede revelarnos el estudio del hombre. Pero, según Henri Ey, el hombre normal vive en la armonía de las relaciones entre el consciente y el inconsciente, en la feliz confusión de uno y otro, es decir, en la tolerancia que el consciente concede al inconsciente de existir a su sombra pero de manera absolutamente servil, mientras que el sujeto patológico vería roto ese equilibrio, separándose totalmente el inconsciente del consciente para ocupar el primer plano de la escena. Esto implica que el hombre normal vive en una relativa conciencia de sus conflictos personales, de su origen inconsciente; aunque llevando las cosas al extremo, si el inconsciente no es ese divertículo atrofiado, los que más se acercan a ese ideal de normalidad vivirían en un estado de lucidez serena en cuanto a la fuente, el alcance y los fines de sus pasiones. Ahora bien, ¿qué comprobamos aquí si no que ese hombre se parece en todo a aquel cuya imagen circulaba antes de Freud? De ahí que equivalga a decir una y la misma cosa de ese hombre el afirmar que es tal como Henri Ey lo ve y que el inconsciente no forma parte de él.

Consideremos ahora el caso inverso, aquel en el que el inconsciente ha sumergido a la conciencia y sale de atrás de los bastidores, donde se escondía. Al calificar este surgimiento por su separación de la conciencia, el inconsciente se da aquí en una autonomía que Freud no postuló jamás en este punto. ¿No es, al contrario, en la medida en que los derivados del inconsciente se alían —en una complicidad que no se les niega— a ciertas representaciones del preconscious como se crean las formaciones sustitutivas que constituyen la estafeta del síntoma o incluso su cuerpo? Esta autonomía del inconsciente en lo patológico no es en realidad otra cosa que la autonomía de lo patológico que Henri Ey quiere defender a cualquier precio; ya que, como ese inconsciente es totalmente silencioso en la vida humana, su aparición *ex nihilo* en la enfermedad mental nos conduce a la explicación mediante el proceso en tercera persona. Este es otro punto sobre el que Freud y Henri Ey están en total desacuerdo.

No olvido que pueden encontrarse algunas citas en las que Freud⁷ parece pensar en una expresión jacksoniana del trastorno mental. En realidad, si salimos del plano de la discusión general, si nos limitamos al estudio del síntoma y tomamos los más simples para que la demostración sea clara, aceptaremos la evidencia de que las interpretaciones freudiana y neojacksoniana se oponen una a otra y que la primera ofrece ventajas indiscutibles sobre la segunda.

Tomemos el caso de la *fovia*. Para la interpretación jacksoniana no hay en ella más que un desfallecimiento del dominio, una evasión del control; que en los mejores casos de comprensibilidad sólo se deja captar inteligiblemente en el marco de una impotencia irracional que descalifica al Yo subyugado por sus artificios. Este temor, esta angustia no tienen nada en común con el temor y la angustia que nos invaden ante el peligro legítimo. He aquí lo que dice Freud: en una primera fase, la emoción amorosa prohibida se traslada del inconsciente hacia el preconscious, en tanto que la inversión “procedente de allí hacia él se retiraba”; es rechazado entonces en el inconsciente y desencadena la angustia.

7. Cf. más adelante, pp. 346-7.

En un segundo movimiento, el sujeto trata de evitar la angustia, el preconsciente hace un esfuerzo de compromiso y procede a desplazarse sobre una representación sustitutiva. Por un lado esta nueva figura está en relación asociativa con la representación inicial; por otro, se sustrae a la represión. Esta representación desempeña, pues, el papel de una contrainversión y permite la descarga del afecto de angustia. En un tercer movimiento, la representación sustitutiva es secundariamente investida y adquiere una gran sensibilidad a la angustia, desempeñando la función de una señal; advirtiéndolo al Yo, lo invita a tomar todas las precauciones contra lo que viene de fuera. Mas éste no puede entrar en acción hasta que la representación sustitutiva está bien establecida. La fuga no se produce aquí ante una emoción pulsional sino ante una representación.

Esta explicación nos parece heurísticamente mejor: primero, porque da más cuenta de hechos, en su funcionamiento, de los que la clínica sólo nos muestra las manifestaciones exteriores; segundo, porque, mientras que la explicación de Henri Ey nos deja adivinar, en rigor, la existencia de un beneficio secundario de la enfermedad, la noción de beneficio primario sigue siendo ajena y la génesis del síntoma sólo puede entenderse por un factor puramente negativo; tercero, porque estas dos consideraciones hacen posibles el desmontaje y el análisis del hecho que es el objeto de la psicopatología y nos permiten entrever una modificación posible de ese estado, así como comprender lo que no es despreciable, el mecanismo de esta modificación. En la perspectiva organodinámica, ninguna modificación dependiente de la génesis orgánica de la afección deja lugar a ninguna intervención terapéutica si no es a una acción fisicoquímica o a que la parte que la estructura negativa deja intacta haga uso de los "restos" psíquicos.

La demostración de la gran psiquiatría con fenómenos más cercanos conservaría su validez. El ejemplo de la *alucinación* nos lo demuestra. Si ésta descansa en un fantasma de deseo, no basta invocar la regresión para explicar su tránsito del inconsciente al consciente. Es necesario además que el sistema consciente sea investido desde el interior. La pérdida de lo real no es una noción negativa. El Yo desempeña un papel activo que niega esa pérdida de la realidad retirando la inversión del preconsciente para trasladarla al consciente en el *mismo movimiento*. No obstante, esta nueva inversión sufre una deformación y debe regresar al sujeto desde el exterior. Es lo real lo que regresa a él, no es lo imaginario lo que aparece en este punto. Sin duda Freud habla de una pérdida de realidad, pero es en el alumbramiento del delirio por el retorno de lo real, esa restitución obligatoria, lo que importa. Sería abusivo no comprenderla más que como una satisfacción. Es ante todo una confirmación de la realidad, un movimiento inverso de aquel de la orientación de las inversiones del sujeto hacia la realidad, aquí invertida, donde el sujeto no se comprende ya como sujeto, sino investido él mismo por ella. Fijación, represión y retorno de lo reprimido se encuentran en este caso en la misma sucesión que en la neurosis y con las mismas posibilidades de elaboración. "Lo que consideramos producción mórbida, la formación del delirio, es en realidad el intento de curación, la reconstrucción" —dice Freud. Escucho ya a Henri Ey afirmar que no habría reconstrucción si no hubiera habido antes destrucción. Pero tampoco aquí puede concebirse la regresión como resultado de una acción de sinsentido. La respuesta de Freud lo certifica. La regresión "que caracteriza la paranoia se mide por el camino que debe recorrer la libido para volver de la homosexualidad sublimada al narcisismo". Freud precisa incluso, contra una interpreta-

ción demasiado apresurada de la regresión, que la separación parcial de la libido debe ser mucho más frecuente y servir de preludeo a la separación general. Su análisis muestra aun que esa separación se produjo primero de la persona del sustituto paterno. Es ese carácter circunscrito de la desinversión el que distinguiría entre otras a la paranoia y la demencia precoz. Nada asemeja, pues, una disolución y una liberación y, sobre todo, es imposible confundir este movimiento con la imagen que da Henri Ey del delirio como situación en la que el Yo se ha convertido en el Otro, y de la esquizofrenia como situación en la que el Otro se ha convertido en el Yo. Esta correspondencia invertida no explica la diferencia estructural entre la paranoia y la esquizofrenia, implicando esta última una represión más global de la realidad. Freud reduce, pues, la dialéctica de las neurosis y las psicosis a los problemas más generales de la condición humana. Se planteará sin duda una vez más la cuestión de saber si el objeto principal de su atención era la enfermedad del hombre o su humanidad. “Cada nervio del intelecto representa la individualidad espiritual del hombre” —decía Schreber, el loco. Los dos aspectos que acabamos de reunir solidariamente son inseparables; sólo la enfermedad de la normalidad permite abrir la cuestión de la enajenación, sólo el develamiento de la enajenación, por ser condición de la estructura del hombre —es decir, la articulación del sentido—, fundamenta nuestra acción y la justifica por lo que toca al enfermo, que preserva en él su “normalidad”.

Así, todas las discusiones sobre si Freud pertenece a la medicina o a la filosofía son vanas. Es porque no era un médico como los demás, es decir, que se satisficiera más fácilmente por el resultado que por el conocimiento de las vías por las que se obtiene éste, por lo que abrió un nuevo campo a nuestra acción. Porque no tenía la infatuación de la normalidad, porque estaba dispuesto a reconocer no sus defectos, lo que siempre es fácil de admitir e incrementa la originalidad del personaje, sino su falla esencial, nos permitió comprender que ningún descubrimiento, ninguna acción que nos toquen de cerca pueden hacer la economía de la supresión de ese agente de perturbación y de escándalo que es el deseo, hecho general y primero de la enajenación humana.

La tesis del inconsciente revelado por la desestructuración de la conciencia sólo es parcialmente defendible y únicamente a título de particularidad—, y no es ni exclusiva, ni privilegiada, de las condiciones de la elucidación del inconsciente. Los ejemplos de la despersonalización y del fantasma lo demuestran. El sueño es la vida real que conduce al inconsciente, mas las interpretaciones de Freud y de Henri Ey sobre este punto son de hecho totalmente opuestas. La concepción husserliana de la conciencia en Henri Ey tropieza con la barrera del inconsciente.

Cuando Henri Ey nos habla del caso Jean-Pierre, que es su caballito de batalla, el argumento último del que se sirve en su polémica con los psicoanalistas, si por un momento nos perturba la fuerza del ejemplo, no podemos, después de reflexionar, adherirnos sin reservas a su demostración. Para el psiquiatra que es, no hay duda de que el accidente explica la epilepsia de Jean-Pierre tanto como la epilepsia explica el asesinato de su madre.⁸ Para los psicoanalistas que somos nosotros, por escandalosa que parezca esta

8. Henri Ey, experto nombrado por la magistratura, no podía responder en ese contexto a ...

actitud, la epilepsia de Jean-Pierre no explica nada, puesto que en el nivel impersonal, el saber si el asesinato habría tenido lugar sin las secuelas epileptógenas del trauma se vuelve una cuestión abstracta, tan abstracta como la que nos haría preguntarnos por qué de una causalidad física, en el que esta etiología se presenta como algo que debe satisfacer nuestra curiosidad, no nos dice por qué no todos los epilépticos matan a su madre.⁹ No dejamos de defendernos contra la tentación de invertir los términos de la cuestión hasta preguntarnos por qué el deseo no sería el origen del estado oníroide que precedió el día trágico, aunque ese estado fuera de naturaleza epileptica. Nada hay en la clínica moderna de esas formas epilepticas que nos impidiera pensarlo. Plantear entonces la cuestión de Jean-Pierre presentó una epilepsia más “psíquica” que “motriz”.

Vayamos todavía más lejos. El caso de Jean-Pierre fortalecería la tesis psicoanalítica de la inaccesibilidad del inconsciente mucho más que la de Henri Ey sobre la liberación provocada por la disolución de la conciencia. *La lectura atenta del caso a través del dictamen del autor y la persistencia con que se le siguió observando hasta su muerte cinco años después no permitieron saber nunca lo que sucedió justamente en el momento del acto.* Es por inferencia por lo que Henri Ey supone que ese contenido apareció en el momento del impulso homicida en la conciencia del estado onírico, pero nada permite afirmarlo. Sería un poco precipitado dar por seguro que el asesinato expresa el contenido inconsciente directo del conflicto de Jean-Pierre, entregándose éste al deseo erótico de su madre. Todo parece indicar más bien en él la identificación femenina pasiva no sólo a través de esta biografía, en la que la dependencia de las mujeres se destaca singularmente y en la que la búsqueda de un padre no cesa de ser recordada por el propio Jean-Pierre en el curso de la relación iniciada con objeto de establecer el dictamen pericial. Si nos atenemos no a una visión global de los hechos sino a la palabra misma del enfermo, ¿qué ocurre? “Escuchaba a mi madre que sentía placer. Me decía que aquello debía ser maravilloso.” Y más adelante: “¡Ah! Ella gritaba su felicidad. . . Más. . . Más [se exalta y ríe]. Pues así expresé yo también mi felicidad con la bella morena, la viuda”.¹⁰ Que no se nos arguya que utilizamos un argumento de iniciado, el texto habla por nosotros. Nos revela al menos otro sentido posible. Pero si esta versión de los hechos era la más coherente, no es compatible con la tesis de la liberación del inconsciente. El encarnizamiento extremo del asesino, su fantasma actuado, si no son la emanación de la pulsión en vías de descargarse sino la captación en el argumento de una proyección identificadora con el miembro agredido de la pareja, indican alusivamente la huella del inconsciente más de lo que ésta agota sus manifestaciones. No podría decirse entonces con Henri Ey que su deseo inconsciente se ha convertido en un “acontecimiento”, a la vez real (en la acción) e

pregunta más que mediante el recurso que exige la ley: una explicación. Se comprenderá que no podamos atenernos, en una discusión sobre el fondo, a los criterios de una justicia que pretenda ser ciega. Que no se nos diga que así aludimos nuestras obligaciones; sólo profundizando lo más posible los problemas que tratamos podemos tener alguna oportunidad, al analizar los términos de estas cuestiones, de que se modifiquen un día las respuestas que da el legislador.

9. Si no todos los epilépticos matan a su madre, un gran número de matricidas no son epilépticos. Que sean con frecuencia psicóticos nos conduce a plantear la cuestión de la psicosis, distinta de la alteración cerebral epileptógena.

10. Pp. 578 y 579 de *Etudes psychiatriques*, t. III. Es interesante observar que Jean-Pierre se había fijado como fecha límite el mes de octubre de 1937 para encontrar un trabajo, y que de no hacerlo se suicidaría. El asesinato fue cometido precisamente en los últimos días de ese mes.

imaginario (en la actualización fantasmática de una irrealdad delirante). Todavía tendremos que hablar de ese tránsito al acto antes de concluir; no se nos da como puro producto de significación, resiste a nuestra inteligibilidad tanto como resiste al discurso de Jean-Pierre. Pensar de otra manera sería creer que toda explosión es revelación, toda ruptura violenta, expresión de la verdad. Se dirá quizá que se trata de una actitud parcial sistemática del analista que deja siempre el campo libre ante él. Y sin embargo. . . Cuando Nicolai Vsevolodovich Stavroguin da a leer su confesión al obispo Tijón, éste, acostumbrado a los recovecos y las trampas de las almas, advierte más allá del desafío del pecador el terror de la burla. Esa Nada cómica en que se ahoga el jadeo de la conciencia perversa engañada en el relato minucioso de su peripecia.

El punto final de *Los endemoniados*, donde concluye no sólo la novela, ya terminada antes, sino la historia, allí donde el misterio de Stavroguin se espesa un poco más en el momento en que nos propone su versión y su desenlace, puede ser recordado provechosamente:

“—Veo. . . veo como si fuera la realidad —gritó Tijón con una voz que traspasaba el alma y con una expresión de intenso dolor—; veo que jamás, pobre joven perdido, que jamás has estado más dispuesto que ahora a cometer otro crimen aún más grande. . .

“—Cálmese —suplicó Stavroguin, realmente alarmado por él—. Quizá vuelva a diferirlo. . . tiene usted razón. No, no es después sino antes de la publicación. Un día, una hora quizá antes de dar el gran paso, te lanzarás a un nuevo crimen como escape y lo cometerás únicamente para evitar la publicación de esas páginas.

“Stavroguin tembló de cólera y casi de horror.

“—Maldito psicólogo —gritó de súbito, furioso; y cortando la conversación sin volverse, salió de su celda.”

No nos oponemos en principio a la idea de que el inconsciente pueda encontrar una salida más fácil gracias a los estados patológicos de la conciencia. Freud mismo indica que en la confusión mental alucinatoria, la psicosis alucinatoria de deseo, el sistema C es investido a partir del interior hasta la evocación perceptiva “más allá de la prueba de la realidad”. A primera vista Freud podría darle la razón a Henri Ey cuando escribe: “Sólo hay peligro cuando el desplazamiento de las fuerzas no se realiza por el relajamiento nocturno de la censura crítica sino por un debilitamiento patológico de ésta o por el fortalecimiento patológico de las excitaciones inconscientes, mientras que el preconsciente está ocupado y se abren las puertas de la motilidad. Entonces la vigilancia es abatida, las excitaciones inconscientes someten a su poder al preconsciente, dominan a través de él nuestras palabras y nuestros actos o se apoderan de la regresión alucinatoria y dirigen el aparato psíquico que no estaba hecho para ella por medio de la atracción que las percepciones ejercen sobre la distribución de nuestra energía psíquica. Es ese estado el que llamamos psicosis”.¹¹ ¿Negaríamos, pues, a Henri Ey lo que le concedemos a Freud? En realidad, nos conduce a esta discriminación el papel diferente que uno y otro atribuyen a la conciencia. Para Henri Ey, la desestructuración de la conciencia es casi condición necesaria y suficiente para que el inconsciente se nos manifieste en la experiencia actual. Para Freud no es más que una coyuntura posible donde se nos ofrece el examen de las

11. *La interpretación de los sueños.*

relaciones del consciente y el inconsciente. Podríamos añadir que no se cuenta entre las más fecundas, ya que en esa misma inmediatez es menos instructiva sobre el trabajo psíquico que el sueño, el fantasma o el síntoma. No es ocioso recordar aquí que lo que interesa a Freud es menos tener acceso a un contenido psíquico que quitar los disfraces, las máscaras, las tolerancias condicionales, las fragmentaciones, las sustituciones, que son el espejo de la actividad del pensamiento. S. Lébovici y R. Diatkine señalan en su ponencia presentada en estas Jornadas que su experiencia del tratamiento de pacientes que presentan accesos delirantes agudos acompañados de estados oniroides les demuestra que durante estas fases no surge ninguna nueva significación, que pueda aclarar más explícitamente la estructura conflictiva de sus pacientes. Vincular lo imaginario con la desestructuración de la conciencia es para Henri Ey una de las claves de su sistema. Esta tesis expresa fidelidad al punto de vista defendido por Henri Ey desde sus primeros *Etudes psychiatriques*, en lo que concuerda con las tesis que Sartre presenta en *Lo imaginario*, donde parece que no puede concebir este aspecto de la vida psíquica si no es en una dimensión negativa y sin fuerza propia. La “certidumbre” que se desprende es la certidumbre constantemente reafirmada de nuestro posible despertar, la seguridad que sacamos de nuestra capacidad de no engañarnos y, sobre todo, la afirmación de que lo imaginario es una seducción que exige nuestra complicidad. En ningún caso lo imaginario es aparición de otra faz del ser, sino sólo seducción de una conciencia desvergonzada que clama por su recuperación. Esa es, al menos, la lección que se le ha dado a la psiquiatría. Y en efecto, hacer depender la denudación de lo imaginario de la desestructuración de la conciencia —como el sueño del acto de dormir—, es siempre, para los soñadores despiertos que son los hombres, prometer que con el despertar se disparará toda la realidad de la que está henchido el sueño. Por eso la tesis de Freud está, podría decirse, exactamente en el extremo opuesto de la de Henri Ey sobre este punto. Para este último, es el relajamiento de la trama de la actividad consciente lo que hace aparecer lo imaginario onírico. En definitiva, el sueño es en esta concepción una visión fragmentaria, floja, borrosa de la vida de vigilia. Si tradujera algún relato, éste no se separa de las cualidades negativas del modo de conciencia que lo acompaña: incoherencia, desorden, deformación. Entonces, a su vez, es sólo esa incoherencia, ese desorden, esa deformación. El sentido que podría esconder es aceptable sólo si va acompañado de una gran etiqueta: ficticio. Nada puede compararse a lo que en Freud traduce el trabajo del sueño, su elaboración primaria. Un trabajo, una elaboración que se conciben con vistas a un fin. Si, como en Henri Ey, el producto de ese trabajo se desvanece en la vida de vigilia desde que se recobra la conciencia, si no descubre nada de la subjetividad del que es a la vez agente y paciente de esa actividad, entonces todo lo que sucede en el curso del sueño es sólo una agitación incoherente de la que no tiene nada que esperar y que debe ser barrida tan pronto como se reinstale la vigilancia. No puede admitirse a la vez que ese trabajo sea el testimonio de una representatividad del inconsciente y que este inconsciente sea totalmente mudo en la vida de vigilia, como si los relatos del sueño vinieran a acumularse en esos archivos que se organizan para no utilizarlos. En realidad, el error estriba en querer hacer admitir a fuerza la idea de que el sueño es una conciencia descompuesta. Por el contrario, el sueño se propone la instauración o la restauración del estado de narcisismo primitivo mediante la desinversión de todas las percepciones. No sólo las del mundo exterior (suprimidas por el hecho de que el sujeto se

sustraer a su influencia), sino también las percepciones endopsíquicas. El deseo de dormir del durmiente busca la aniquilación de toda tensión, el balance de la totalidad de las inversiones por el Yo. El sueño aparece en virtud de que cierto número de inversiones del preconscious se niegan a esa retirada, se alían a representaciones conexas del inconsciente y fuerzan la atención del consciente. Vemos que la interpretación de Henri Ey va de hecho en oposición a la de Freud. No es pues el debilitamiento de la fuerza de cohesión de la vida psíquica lo que engendra el sueño, el relajamiento de la trama de lo percibido, la corrosión de la actividad de conciencia en degradación, que en la amplificación diferente del sueño dejan percibir figuras fantásticas. Es sobre el fondo quieto del narcisismo del durmiente, en el reflujó de la vida psíquica donde el Yo querría hacer callar todas las voces y presencia, sobre ese fondo de nada, que sobrenadan como islas de un archipiélago esos fragmentos persistentes que en su insistencia dicen sólo que esta muerte vigil está plena de una fuerza de verdad, que es la verdad en potencia. “En el sueño tiene el alma ojos de penetrante lucidez, en tanto que despiertos los mortales tienen la vista muy corta.” [Esquilo, *Las Euménides*.]

Pero, ¿no es forzar los hechos mismos el solidarizar lo imaginario con esta “desestructuración de los espacios vividos”, creadora de la condición en que la conciencia se “alimenta de imágenes”? ¿No existen en la realidad clínica estados en que los dos términos que Henri Ey liga estrechamente se presenten de hecho por separado? Yo veo, por mi parte, por lo menos un ejemplo privilegiado, el de la *despersonalización*. El punto de partida de la renovación de la psicopatología fue la explotación de las riquezas insospechadas descubiertas por el estudio de los estados oniroides y las experiencias delirantes primarias a las que tanto ha contribuido Henri Ey. La despersonalización fue comprendida en los mismos términos antes de que el estudio psicoanalítico viniera a precisar sus particularidades. El estudio reciente de M. Bouvet,¹² llevando más adelante las investigaciones apuntadas por S. Follin, nos enseña que, lejos de confundirse con los dos cuadros de los que acabo de hablar, se distingue absolutamente de ellos. Las divagaciones de la conciencia fuera de su registro no parecen ser dudosas en este caso: modificación de las percepciones, alteración de la recepción de las cualidades sensibles que consiguen llegar taponadas, como a través de una niebla, alejamiento del sujeto de la realidad, sentimiento de extrañeza, etc. Ahora bien, este estado no va acompañado de ninguna representación imaginaria o de otro tipo. Lo que domina es la pura vivencia de movimiento. “Me siento transformada en una fuerza ni siquiera figurada, soy toda entera una fuerza en movimiento que no va a ninguna parte, y no tengo límites, soy el mundo y el mundo soy yo y el mundo es una fuerza mía” —dice la paciente cuyo caso sirve de ilustración a la ponencia de M. Bouvet. Sin duda es posible, a pesar de todo, considerar ese estado perteneciente a lo imaginario por la experiencia que hace vivir al sujeto; pero, para quien quiera permanecer dentro de los límites de la descripción fenomenológica rigurosa, lo que sorprende es la manera en que ningún contenido aparece en ese contexto, que traduce la manera en que el sujeto es cortado de sus representaciones. Se dirá, sin duda, que lo imaginario está “detrás”, y sabemos la importancia de los fantasmas inconscientes agresivos en los casos

12. “Dépersonnalisation et relation d’objet”, ponencia presentada ante el XXI Congreso de Lenguas Romances, 1960, en *Rev. Fr. de Psychanalyse*, XXIV, 1960.

de despersonalización; pero ponerlos demasiado al alcance de la mano lindando con la pantalla de la crisis es tanto como aniquilar la especificidad misma de esa crisis, que consiste en separar eficazmente esas representaciones inquietantes del Yo mediante un procedimiento en el que éste se escinde. De hecho, sólo una aprehensión del problema en la que se confronten el modo económico de la inversión, el modo tópico del Yo y el modo representativo puede explicar la particularidad de este síndrome.

A la inversa, citaremos el ejemplo en que lo imaginario ocupa la escena en un estado de conciencia claro del sujeto: es el caso del *fantasma*. Aquí, en plena lucidez, sin que se borren los criterios que ordenan la actualización de la experiencia, se exterioriza ese sueño en la vigilia, a veces apenas esbozado, a veces regulado por la precisión minuciosa del ritual. Para Henri Ey el fantasma es una diversión de la conciencia, una tolerancia limitada a una plenitud de la actividad imaginaria que se expresa para aliviar a la conciencia y devolverla a sus tareas. Es una pausa, un paréntesis fuera del tiempo. Esto no nos explicaría por qué los sujetos son tan reticentes al hablarnos, por qué viven, cuando ocurre que nos lo comunican, un sentimiento de reprobación, como si insistieran para que no atribuyéramos ningún valor a sus palabras.

Desde Freud hemos aprendido a asignar al fantasma una función sumamente privilegiada. Su estructura reúne en su seno los elementos que pertenecen a los dos sistemas, consciente e inconsciente. Nacidos del deseo infantil, avanzando pacientemente los frutos de la represión se han aliado a representaciones que, conservando en estrecha relación el contenido primitivo con la ayuda de sustituciones laterales, han podido forzar las barreras de lo consciente. Pero han tenido que revestir entonces los atributos del sistema consciente: engarce en un marco definido, obediencia a la lógica, atenuación de la intensidad psíquica desplegada que debe quedar en conformidad con la situación, etc. Es esta doble adhesión la que nos alerta y no nos embaucará para tomar el acceso demasiado directo al deseo que lleva el fantasma y que, en última instancia, tendremos que deducir, puesto que una fase de ese argumento se revela, siempre, reprimida en la experiencia.¹³ El compromiso que el sujeto trama en el fantasma es el pacto que lo liga a sus objetos cuando se encuentra en medio de ellos y no puede establecer relación con ellos más que separándose; esta separación no desvanece su presencia sino que les otorga el *status* de una virtualidad por medio de la que su plenitud de sujeto va a experimentarse en el desdoblamiento que no hace de él el simple espectador de la escena, sino aquel que es visto viéndose en la operación en que se determina. A éste, el que defienda la primacía del consciente no dejará de hacerle valer que el hombre se arranca a sus fantasmas para encontrar la vía que solicita nuestra responsabilidad en la experiencia actual. Pero, ¿no es más bien lo contrario lo que ocurre?, ¿no es el fantasma el que nos arranca a la ilusoria continuidad de nuestros intercambios engranados en los que se pierde en el camino aquello que alimenta nuestra espera en la relación humana? El fantasma no es ese pantano en el que Henri Ey ve que nos atascamos, no es esa escapatoria en la que la conciencia está de vacaciones; es el primer grado de la formación del sueño y el lugar de situación del sujeto. No es tampoco una figuración simplemente atenuada de la posición de fuerza que surge del sueño; es lo que a la luz de la conciencia va reflejándose en el sujeto y ribetea la secuencia

13. *Pegan a un niño*.

en la que va por delante de lo que se ha retirado de él y lo espera en el sueño. El ejemplo del fantasma es, pues, la prueba de una cohabitación de los dos sistemas. No obstante, nada hay en esa coexistencia que nos permita considerar esas relaciones según la realización de un programa perfectamente cumplido en la dominación del preconscious por el consciente, en la normalidad, y lo inverso en la enfermedad. Esta relación de contención daría a la actividad de conciencia una unidad, una continuidad, una homogeneidad que no posee visiblemente en el discurso espontáneo. Concebir la organización de la conciencia como su atributo esencial, aunque se admita por otra parte la probabilidad del inconsciente, quiere decir que se pone el acento en la omnipotencia del mecanismo de la represión, una represión absoluta que no dejaría transparentar nada de lo que reprime.¹⁴ Ahora bien, la represión es justamente perceptible a través de aquello que no logra reducir definitivamente al silencio. Decir, en fin, que es eso lo que constituye precisamente la línea de demarcación entre lo normal y lo patológico es oscurecer el problema más que aclararlo, ya que entonces nada me permite reconocer, en el retorno de lo reprimido, algo donde pueda encontrar lo reprimido primitivo, pues por definición el sujeto está totalmente cortado de sus significaciones.

Estas contradicciones encontramos cuando no se toman suficientemente en consideración las particularidades estructurales del inconsciente, tal como las describió Freud. Los propios psicoanalistas nos dicen que no basta con poner en relación el sentido inconsciente de un acto con la conciencia del sujeto para que aquél pierda eficacia. La dimensión del inconsciente no se deja definir al ser planteada únicamente en relación con la conciencia. La toma de conciencia, como lo han subrayado justamente los doctores Laplanche y Leclaire, no es sino un momento rápidamente apagado que debe esperar a ser recogido en el marco de un replanteamiento de las perspectivas que apuntará no sólo a la intención de un acto sino a su carácter de repetición obligada, a su reiteración que hace de cada uno de sus retornos un resurgimiento de la cuestión planteada, que se aprehende como interrogación que la facultad de interrogarse sobre qué está en la base de la necesidad de preguntarse. Cuando el analista ofrece una interpretación, cuando incluso se deja llevar a la fórmula en términos de casualismo aparente, la distancia que lo separa de su paciente lo garantiza contra el carácter reductor de esa actitud, ya que sabe que la interpretación no es jamás aceptada, integrada, por la conciencia, que el paciente, al recibirla, la reformula para sí, no a la manera de una verdad aceptada sino más bien de una verdad entrevista donde está atrapado en una constelación nunca percibida y donde es ese jamás percibido el que viene a él e instala el silencio a su alrededor.

De hecho, si se busca la filiación de la teoría de la conciencia en Henri Ey, pese a las múltiples contradicciones y divergencias, nos vemos obligados a relacionarla con la concepción de Husserl. El Dr. Follin tiene razón al argumentar con el Dr. Ey en torno a este punto. Si el inconsciente no se confunde con todo lo que no es la conciencia (fisiológica,

14. "Sería inexacto figurarse, sin embargo, que el inconsciente permanece en reposo mientras que el consciente ejecuta todo el trabajo psíquico, o bien que el inconsciente sea algo que ha dejado de evolucionar, un órgano rudimentario, un residuo de la evolución. Sería igualmente erróneo creer que la relación de los dos sistemas se limita al acto de la represión, siendo que el preconscious vierte en el grupo del inconsciente todo lo que lo turba" —dice Freud. ¿No es, en realidad, la manera en que Henri Ey nos describe esas relaciones?

automática, aperceptiva, etc.), hay que admitir pues que la conciencia tiene una actividad orientada ya sea por intenciones finalistas o por sus propiedades reflexivas. La búsqueda de Henri Ey de esa “invariante formal” la sitúa entre una posición temática —ya que no es un simple modo de aparecer de los objetos más allá del cual se situaría— y una posición tética —puesto que su orientación selectiva no se revela en esas operaciones.

Henri Ey buscaría una especie de proto o de anteintencionalidad en el modo de organización propio de la actividad de la conciencia que tendría bajo su gobierno la intencionalidad misma. No quiere ni situarla demasiado alto, en el nivel de la conciencia moral o filosófica, ni demasiado bajo, en el nivel de las estructuras nerviosas. Pero ¿hay una posición intermedia posible? No puede estarse entre el hecho y la reflexión, y la reflexión comprende el hecho, mientras que éste no la comprende a ella. Es forzoso, pues, comprobar que no hay otra situación posible para la concepción de Henri Ey más que dentro del marco de la fenomenología husserliana. El nivel “perceptivo” en el que querría confinarnos lo obliga incluso a una interpretación forzada de los hechos psicopatológicos. Me parece abusivo declarar, en efecto, que la psicosis aguda es una desestructuración de la conciencia. ¿Que no es otra cosa más que eso? La evocación quizá más completa de la demencia, la más internada en el extravío, exige que no nos contentemos con explicarla por la desestructuración de los espacios vividos, sino que esté incluida la enajenación total. No por el hecho de ser una locura corta deja de ser locura, esto es, atadura completa del hombre.

La posición filosófica implícita de Henri Ey se torna todavía más difícil de defender cuando A. de Waelhens nos anuncia que el divorcio entre la fenomenología y el inconsciente no tiene ya razón de ser, puesto que lo que pone en tela de juicio la filosofía contemporánea —es una cuestión de siempre, que la actualidad sólo hace más presente— es precisamente la ignorancia en que la reflexión se enfrenta a la interrogación planteada de la esencia de esa conciencia, sobre todo cuando nos ocupamos de los horizontes donde se esfuma. De hecho, toda discusión que encuentre su justificación en los engranajes de la actividad consciente no logrará más que oscurecer la realidad del inconsciente, y será una discusión dependiente o degradante. “Concluir del hecho de que la conciencia presente una escala de nitidez y de claridad a la inexistencia del inconsciente es tanto como afirmar la noexistencia de la oscuridad porque la luz presenta todas las gradaciones, desde la claridad más cruda hasta los resplandores más tenues que son apenas perceptibles, o a extraer de los innumerables grados de vitalidad un argumento en favor de la inexistencia de la muerte.”¹⁵

La tesis del inconsciente cubierto por la instancia del Yo autoconstruido y unificado, tanto como la que recoge la oposición consciente-inconsciente en el marco de una relación yo-predicado—Yo-sujeto, conducen a los callejones sin salida de la tautología y de la normatividad y hacen ininteligible la cuestión afín del conflicto y la enajenación. La concepción freudiana del deseo responde a ella y ofrece la mejor ilustración del principio de razón.

15. Freud, *El Yo y el Ello*.

La oposición que Henri Ey hace oscilar entre lo imaginario, fuerza dominada por la actualización de la experiencia sensible, y la actividad de conciencia, fuerza dominante de esa actualización, va a encontrarse de nuevo en el nivel donde aprehende el inconsciente como historia entre el Yo y el Otro. Es conocida la afortunada fórmula del Dr. Lacan: el inconsciente es el discurso del Otro. ¿Puede decirse que la argumentación de Henri Ey es solidaria a ello y que tendría por objeto, suscribiéndose a esta argumentación, ser su ilustrador? Por el contrario, Henri Ey ha remodelado en su provecho lo que sugiere este enunciado con el fin de acomodarlo a su visión de jerarquía concéntrica que caracteriza su doctrina. Nos encontraremos en un terreno todavía más azaroso con el Yo (predicado) del que nos habla Henri Ey, puesto que no disponemos todavía de las evoluciones de su pensamiento sobre este tema, como sucede con la conciencia. No obstante, creemos entenderlo exactamente al decir que concibe al Yo como una instancia de síntesis, timón de la Persona, más especialmente en el orden de sus relaciones con los seres y las instituciones. En definitiva, es esencialmente su dimensión histórica la que prevalece sobre las demás, como si en y a través de sus peripecias se forjara su unidad, puesto que ésta defiende la forma de perennizar el resultado adquirido. Su campo de aplicación no es ya el de la experiencia inmediata, sino el de la construcción de la identidad del sujeto, que sólo se especifica por sus elecciones y por sus realizaciones. ¿Se trata entonces de la elaboración de un dato descriptivo o normativo? Si se trata de un dato normativo, el Yo del paciente se juzgará en relación con el Yo del psiquiatra. El paciente tendrá que defender y justificar su propio sistema. Si se trata de un dato puramente descriptivo, como se piensa, entonces surge otra pregunta: ¿qué es lo que impulsa al Yo a tanto trajín y agitación? Pues se advertirá que en este nivel la actividad pulsional no tiene ya nada que ver en esas evoluciones. La "cosmología existencial" parece totalmente independiente de la esfera del deseo y la unidad tan buscada de la persona parece haber sido obtenida por la exclusión de los elementos de perturbación y de división cuya sede es el inconsciente.

En verdad, la vida pulsional es para Henri Ey una vida anárquica y loca, sinónimo de caos y de extravagancia, en el seno de la cual no se establece ningún orden. La demencia de la vida que no obedece a ninguna legislación que no sea su querer ser. El ser humano doma en él esas fuerzas caprichosas e insumisas y sólo merece su humanidad por la disciplina a que las somete. Si hay una fuerza propia de lo imaginario, está condenada tanto por el corte reglamentado de la conciencia como por la férula del Yo. La tolerancia del sueño, como hemos visto, sólo es admitida en tanto que éste es recubierto por el dormir.

Semejante óptica, ya lo dijimos, está obligatoriamente destinada a la justificación de la ideología de la salud; el psiquiatra se siente obligado a ser la encarnación del ideal humano y el paciente se ve reducido a encarnar el desmoronamiento de ese ideal. Números interrogantes se levantan ante nosotros cuando reflexionamos sobre la estructura del Yo. El principal es el que está en relación con la hipótesis de su supuesta autodestrucción. El atesoramiento de sus experiencias les servirá para abrir nuevas posibilidades, generadoras a su vez de experiencias futuras.

Henri Ey no está solo aquí, puesto que coincide con la mayoría de los psicólogos contemporáneos, que se distinguen esencialmente de sus antecesores por la inclusión de la noción de historia y de desarrollo como coextensivo a la aprehensión del Yo. En los

medios psicoanalíticos mismos, son las capacidades de planificación de la acción y de anticipación, de previsión del Yo en consecuencia, las que han sido destacadas y han tendido por este hecho a reducir la distancia entre el psicoanálisis y la psicología. La integración como forma de recuperación unificadora de lo vivido en el presente prolonga su acción en el desarrollo temporal, el sujeto se constituye en su perennidad. Recordemos, sin embargo, la lección que Sófocles evoca en nombre de todos los griegos: “Mirad a Edipo hoy. Fue el más perito en resolver enigmas, pudo llegar a ser el más alto de los hombres. El que lo miraba sentía envidia por su dicha y su altura. Y ved a qué abismos lo precipitó el ruedo del Destino. A quien no ha visto aún la luz del final del día, jamás le llaméis dichoso. Dejad que vaya al seno de la muerte, sin haber gustado la amargura del dolor de la vida” (*Edipo Rey*). La lección de la tragedia, como la del análisis reflexivo, nos indica que esa unidad postulada no sería humana. En el curso de la existencia esta evaluación está abierta a todas las ilusiones. Si nos volvemos a mirar la parte de nuestra vida que ha transcurrido, la falsa homogeneidad que se desprende de ella nos permitirá siempre, con ayuda de la esperanza, corregir toda apreciación demasiado realista. El quid es que esta rectificación por la ilusión salvadora no puede dejar de retocar la aproximación primera, para atenuar su severidad. Aunque el sujeto se mantuviera en la gravedad inicial de su examen, no escaparía sin duda al beneficio de la ilusión masoquista. La verdad del Yo debe aventurarse por el desfiladero del Otro para que el retorno de su palabra a sí mismo haga nacer el eco de su voz. Y ese Otro sólo se autentifica en la confrontación conflictiva del diálogo. Nuestro pasado, en realidad, no está nunca a nuestra disposición. Aparte de los agujeros de nuestra memoria, las distorsiones aportadas a la experiencia en el relato que nos hacemos de ella —distorsiones que son la señal de presencia de nuestra subjetividad, no en una relación de verdad a error, sino en su relación anudada a aquello a lo que se refieren—, la vaguedad de nuestra conducta, el juego no revelado del deseo, nos harían más bien sentir esta distancia imposible de salvar entre el ser del pasado y el tema del discurso.

*Give me the glass, and therein will I read.
 No deeper wrinkles yet? Hath sorrow struck
 So many blows upon this face of mine
 And made no deeper wounds? O flattering glass
 Like to my followers in prosperity,
 Thow dost beguile me. Was this face the face
 That every day under his household roof
 Did keep ten thousand men? Was this the face
 That like the sun did make beholders wink?
 Was this the face that fac'd so many follies,
 And was at last out fac'd by Bolingbroke?
 A brittle glory shineth in this face:
 As brittle as the glory is the face.
 (Dashes the glass against the ground.)*

For there it is cracked in a hundred shivers.

*Mark silent king, the moral of this sport,
How soon my sorrow hath destroyed my face.*¹⁶

La dimensión del futuro sería garantía de los valores. Si queremos evitar tanto la opción normativa, que es el peligro mayor de nuestra condición profesional, como la fragmentación parceladora que no permite asir ninguna dirección en el despliegue del ser psíquico, para permanecer en nuestro campo de la neutralidad científica no tenemos otra salida que referirnos al Ideal del Yo, como entidad constituyente del sujeto. Aquí nos oponemos a la interpretación de Follin: "El concepto de inconsciente no adquiere sentido más que en relación con la trayectoria de la conciencia de sí por la cual el sujeto (Yo), polo activo del Ego, se constituye como yo predicado para sí mismo y para los demás en sus actos, sus palabras, sus obras, es decir, de un Yo-predicado que lo califica subjetivamente (Yo predicado para sí) y realizándose objetivamente (Yo objeto para los demás)". S. Follin abarca así la distancia indispensable de la relación del Yo consigo mismo para que la enajenación sea pensable de otra manera que por la intervención de un fenómeno de naturaleza. Pero queda profundamente prisionero de una moral implícita que pone en lugar privilegiado la actividad con respecto de la pasividad, como si cada ser humano no tuviera que vivir la oposición de estas dos actitudes fundamentales. Este enfoque hace que, inevitablemente, el psiquiatra aparezca ante el paciente como quien tiene que proceder a la comprobación del desfallecimiento; lo pasivo prevalece sobre lo activo. Para evadir esta interpretación se invocará entonces el valor de la coyuntura del medio en una concepción ambientalista de la psiquiatría que Henri Ey denuncia justamente bajo la calificación de patología externa.

De este modo, la observación de Hélène, apasionante y notable en muchos puntos, a la manera en que la relata S. Follin arroja mucha más luz sobre la biografía, los acontecimientos, el papel de los terceros o de la coyuntura que sobre *las estructuras del deseo y de las identificaciones* de la propia Hélène. Se trata más del Edipo del padre que del suyo propio. No hay en este caso ni represión ni retorno de lo reprimido. El fantasma transexualista de Hélène se deduce a partir de su escrito, que S. Follin parece querer considerar como una emanación directa del inconsciente y no como lo que es: una reconstrucción semejante a la elaboración secundaria del sueño.¹⁷ La seducción que experimentamos ante este relato proviene, por una parte, de su calidad estética —mas esto debería permanecer fuera de nuestro examen— y, por otra, de su resonancia analógica que evoca ciertos conceptos analíticos: los límites del Yo, la fragmentación del Ego, el objeto internalizado, la energética de la libido, el retorno de lo real al sujeto, etc. Por perturbadoras que sean

16. "Dadme ese cristal, y leeré en él. ¿No son más profundas mis arrugas? ¿El dolor ha golpeado tantas veces mi rostro y no me ha causado heridas más hondas? ¡Oh espejo adulator! Me engañas, semejante a mis favoritos en la prosperidad. ¿Este rostro fue aquel rostro que albergaba cada día diez mil hombres bajo su techo doméstico? ¿Este rostro fue aquel que, parecido al sol, cegaba a cuantos lo contemplaban? ¿Éste fue aquel rostro que arrojó tantas locuras y que al final ha sido arrastrado por Bolingbroke? Una gloria frágil brilla sobre este rostro, tan frágil como la gloria del espejo. (*Rompiendo el espejo contra el suelo.*) ¡Helo ahí, roto en cien pedazos! Advierte, rey silencioso, la moraleja de este caso: cuán pronto mi dolor ha destruido mi semblante." *El rey Ricardo II, acto IV, escena única; Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1945, p. 350.

17. Que no se nos responda con el ejemplo de Schreber. Por una parte, se trataba de las memorias del paciente; por otra, aunque Freud hubiera sido su médico, no le habría satisfecho ese análisis textual.

estas analogías, hay que pasarlas primero por el tamiz del análisis confrontándolas con la propia voz de Hélène.

Vemos pues, para terminar, que sólo el discurso del sujeto nos coloca en situación de conocer esta relación entre el Yo Ideal y el Ideal del Yo. Fuera de estas referencias, la relación invocada entre el Yo-predicado y el Yo-sujeto sufre de una grave carencia: la de que no especifica jamás de qué están hechos uno y otro. ¿Son otra cosa que la oposición que no podría satisfacernos, entre el sujeto y sus realizaciones, en la que el concepto de enajenación sufre una reducción empobrecedora en relación con su teorización en el pensamiento hegeliano? No podemos contentarnos con una formulación que haga del inconsciente aquello que no está incorporado en el Yo-predicado pero que permanece en la esfera del Yo-sujeto. Ya que S. Follin caería entonces bajo el golpe de la crítica que él mismo enunciaba respecto de Henri Ey cuando se rebelaba contra la concepción del inconsciente como algo que recubre indiscerniblemente todo lo que no es englobado por la conciencia. He aquí que dice exactamente lo mismo en la dimensión que le es cara, del ser histórico: la persona.

¿Qué sabe ese Yo-sujeto de lo que es?

¿Adónde va, el Yo-predicado? , ¿hacia un destino fijado por quién?

Las respuestas a estas preguntas pasan por una formulación que no bastará para desalojar al Otro en el Yo-predicado, pero deberá concebirlo como forma particular de discurso.

Invocar la historia para la edificación del Yo-predicado sería algo a lo que nadie podría oponerse válidamente. La dificultad comienza cuando, habiendo reconocido la dimensión fundamental del ser humano como ser histórico, tenemos que decir cómo se revela ante nosotros el recorrido de la vida. Pues no hay historia que sea una colección de hechos; y menos aún cuando se trata de la vida psíquica. La historia supone el recorte del pasado y la determinación en el presente de los nudos en torno a los cuales convergen y divergen las fuerzas que pesan sobre el destino.

La dimensión genética ha sido ya objeto de nuestras críticas en otra parte. Recordemos tan sólo que en una reciente reunión en que los psicólogos se interrogaban sobre la noción de fase en psicología, Osterrieth¹⁸ enumeró, a través de 18 sistemas distintos, 61 períodos cronológicos. Esta imposibilidad de acuerdo tanto como de esa perseverancia podrían encontrar una solución parcial con el punto de vista freudiano. A saber, que la psique obedece fundamentalmente en su desarrollo a un orden implícito que se encuentra esencialmente en el elemento rítmico de la repetición. Los estadios, las fases, instituyen una relación nueva de las fuerzas, pero importan sobre todo en tanto que su novedad pone de realce más que borra el elemento repetitivo insistente que es el hilo de Ariadna que se percibe en la discontinuidad de las diversas figuras. Todas las concepciones genéticas descansan en el principio de que el ser humano realizado es el resultado de una evolución. Esta realización no se comprende sólo como la culminación de un desarrollo; sella una unidad realizada. Henri Ey y S. Follin ven en el concepto de la persona esta realización y esta unificación que la enfermedad compromete o destruye. Por seductora

18. Osterrieth, *Le problème des stades en psychologie de l'enfant*, PUF, 1956. [*Los estadios en la psicología del niño*, H. Wallon y otros, Lautaro, Buenos Aires, 1965.]

que parezca esta idea, nos parece que está en contradicción con los hechos y las teorías. J. Piaget, en el que se apoya Henri Ey, se manifestó en un reciente simposio contra la posibilidad de una aprehensión unitaria de los estadios¹⁹ sin recurrir a una síntesis artificial. Si no hay fases generales que integren las distintas estructuras en la base, menos hay una unidad "en la cima". "La unidad estructural no la he visto en ninguna parte, en ninguna fase del desarrollo del niño" [*loc.cit.*, p.58].

Si reflexionamos un poco sobre ello, se comprenderá muy bien el carácter necesario de esta observación de J. Piaget, quien aparentemente habría debido defender la tesis inversa. Una concepción estratificadora e integradora no permite ninguna circulación, ningún movimiento en el conjunto cerrado en que encierra sus estratos. O bien entonces las figuras combinatorias cercadas por los límites mismos del conjunto y de los subconjuntos que engloba sólo pueden representar una agitación estéril, sometida en última instancia a las fuerzas dominantes de la fase considerada.²⁰ El paso a la fase posterior no puede ser, en esta teoría, más que el fruto de una maduración que deja fuera de sí el ejercicio mismo de la actividad psíquica y hace descansar el principio de la progresión en el elemento natural. Para que haya verdadero conflicto, para que éste sea el concepto mismo de la vida psíquica y no una idea vaciada de sentido a la que se le rinde un homenaje lejano y únicamente verbal, es necesario que una imagen unitaria de la vida psíquica sea sustituida por una división esencial del ser.

*I have been studying how I may compare
This prison where I live unto the world
And for because the world is populous
And here is not a creature but myself.
I cannot do it; yet I'll hammer it out.
My brain I'll prove the female to my soul;
My soyl the father: and these two beget
A generation of still breeding thoughts,
And these same thoughts people this little world
In hymours like the people of this world,
For no thought is contended.*

.....
*They play I in one person many people,
And none contented: sometimes am I king;
Then treason makes me wish myself a beggar
And so I am: then crushing penury*

19. "El problema principal es sin duda éste: ¿existen fases generales que abarcan todas las funciones mentales y fisiológicas del crecimiento? Ahora bien, yo nunca lo he creído, cosa que entristecía a mi maestro Janet, que hubiera deseado que aplicara a la psicología del niño sus fases generales, los mejores que conozco y que habría que haber recordado en este debate; la conclusión que me parece que desprende de la evidencia de nuestras confrontaciones es la ausencia por el momento de esas fases generales (*Le problème des stades en psychologie de l'enfant*, PUF, 1956).

20. Que no se me responda que los caracteres de la fase son justamente dados por la interacción de las fuerzas presentes, como resultante de su acción. Esto supondría que dicha resultante es dependiente de esas fuerzas y no que determina retroactivamente las variaciones de su potencia.

*Persuades me I was better when a king;
Then am I king'd again; and by and by
Think that I am unking'd by Bolingbroke,
And straight am nothing: but whate'er I be
Nor I nor any man that but man is
With nothing shall be pleased, till he be eas'd
With being nothing.*²¹

La contradicción²² de la historia y de la existencia reside, pues, en que la cronología no es la historia, como no lo es tampoco el inventario, y en que la repetición es el hilo conductor que nos permite volver a encontrarnos en la dimensión acabada del pasado, es decir, hacer revivir ese pasado de una manera que no sea como letra muerta o momificada. La escansión establecida entre lo transcurrido sucesivo vuelve a anudar el presente con aquello de donde ha surgido, no en los efectos de una sucesión mecánica sino como una relación que vincula y separa al mismo tiempo. La repetición no es en efecto una circularidad cerrada, clausurada definitivamente sobre sí misma, llama a la reflexión a verificar el fundamento histórico del hecho. Esta repetición no es un mecanismo oculto ni simplemente vital, es el signo que permite reconocer el sello del inconsciente. Ante los cambios de la evolución designa una permanencia. No es negable que esa evolución traiga consigo modificaciones, hasta progresos. Mas de lo que se trata en el nivel del ser es de lo que señala su permanencia y que se descubre en la dialéctica del deseo, como se dice de algunos, o de la relación de objeto, como se dice de otros. Y volvemos a encontrarnos con Freud.

Si en el tratamiento psicoanalítico se otorga el mismo valor a los acontecimientos del pasado, a los lazos del presente, a los deseos expresados en el sueño, a los proyectos del fantasma, a las opciones del futuro, es porque el lenguaje que se descifra en la diversidad de estos dialectos es la misma; la del *inconsciente intemporal*. Este lenguaje se lee al revés, tal como no se juzga un edificio por su apariencia sino por el conocimiento de los planos de la obra, de las particularidades del terreno y, sobre todo, del deseo del arquitecto. El aprendizaje de la clave para descifrar nos remite a los orígenes, no en una perspectiva del pasado sino porque, según la afortunada expresión de Merleau-Ponty, el mundo está ya ahí —y para el hombre están la madre y el padre que lo engendraron, reunidos por la ley—, tal como J. Lacan nos lo ha recordado justamente. Es la enseñanza de Hegel la que

21. "Estoy ingeniándome cómo podría comparar esta prisión con el mundo; pero como el mundo es populoso y en la prisión no hay más criatura que yo, no he podido salir bien de ello. No obstante, voy a intentar realizarlo. Compararé mi cerebro a la hembra de mi espíritu, y mi espíritu al varón de mi cerebro; ambos engendran una generación de pensamientos, que a su vez engendran otros, y estos pensamientos pueblan este minúsculo mundo, parecidos en verdad a las gentes que pueblan el mundo, pues ninguno se halla satisfecho. . .

"Así, yo, en una sola persona, represento el papel de muchos actores, de los cuales ninguno hay contento. A veces, soy rey; entonces la traición me hace desear ser un mendigo, y eso es lo que soy: [entonces la miseria abrumadora me persuade de que estaba mejor cuando era rey. Luego soy de nuevo rey]; mas poco a poco vengo a reflexionar que he sido destronado por Bolingbroke, e inmediatamente ya no soy nada. Pero, quienquiera que sea, ni yo ni hombre alguno, si sólo es hombre, se verá satisfecho con nada hasta que sea reducido a nada". *El rey Ricardo II*, acto V, escena V, *loc.cit.*, pp. 357-8.

22. Algunas de las líneas que siguen fueron ya expuestas en un trabajo sobre "La psychanalyse devant l'opposition de la structure et de l'histoire", *Critique*, julio de 1963.

descubre de un solo trazo la historia y la dialéctica. Lo que Hegel describe no es verdaderamente “una historia” en tanto que encadenamiento de acontecimientos: sucesión o confusión en el seno de una conciencia que vive el desenmarañamiento de lo vivido. Lo que Hegel pone al descubierto es el proceso mismo del espíritu que, como hecho humano, sólo se concibe a través de una sucesión y una simultaneidad de figuras que se engendran unas a otras y se llaman y se niegan por la sola manifestación de su existencia, desalojando cada una de sus fases del lugar de donde discurre tan pronto como comienza a hablar. En semejante perspectiva el hecho humano precede por derecho propio a la noción de razón. Esta no puede concebirse, pues, al término de una evolución sino que la comprende en todos los momentos. Hegel mismo pudo dejarse engañar por su desarrollo cuando, más imprudente quizá que Freud, acaricia las fronteras del saber absoluto, haciéndonos creer que semejante espejismo es accesible.

¿Hay que intentar, pues, volviendo a esos orígenes, descubrir las matrices que la naturaleza imprime al espíritu naciente? El principio de organización de esta jerarquía histórica que Henri Ey busca en la vida es inseparable de estas figuras. “La sustancia simple de la Vida es, pues, su propia escisión en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de las diferencias que subsisten; la resolución de la escisión es tanto un proceso de escisión como una posición de miembros articulados...”²³ Esta interdependencia del proceso de la Vida y de la posición, aniquilamiento de esas figuras, conduce a Hegel a concluir: “Es este circuito en su totalidad el que constituye la Vida; ella no es lo que se había dicho primero, la continuidad inmediata y la solidez compacta de su esencia, ni le corresponden la figura subsistente y lo discreto, ni su puro proceso, ni siquiera la simple reunión de esos momentos; ella es el todo que se desarrolla, que disuelve y resuelve su desarrollo y se conserva simple en todo su movimiento”. Pero hay que advertir entonces que la vida no es pensable fuera del hombre que la piensa, no contiene en sí su principio sino que éste se revela al hombre, que es el único capaz de concebirla. La vida universal no se aprehende como tal en la totalidad captada por una evidencia inmediata, sino que esta totalidad es a su vez descubierta por aquel que la reflexiona. Ahora bien, esta reflexión culmina en el descubrimiento de la independencia del objeto de su reflexión en relación con su primer paso. “El objeto que se presentó primero a la conciencia se ha determinado ahora como la vida universal; lo que la conciencia de sí encuentra ante sí como una totalidad es la vida que es su vida y la encuentra como idéntica a sí mismo y como distinta de sí.”²⁴

Esta conclusión hace resaltar aquí lo que podría ser el tema que persigue la investigación de Henri Ey en su preocupación por especificar la instancia fundamental del hombre, pero debería llevarlo a buscar en otra parte, y no en la organización natural, esa especificidad en sí. La determinación de lo viviente en lo que es otro lo hace surgir del mundo para constituirse en lo que no es. La naturaleza es un espíritu escondido, dice Hegel. Hyppolite lo aclara para nuestra comprensión: “La dificultad estriba en comprender cómo la conciencia de sí de la vida puede, precisamente en esa reflexión, negar la vida de la que sólo

23. *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 151. Se advertirá el acento sorprendentemente kleiniano de este pasaje. [Traducción española de W. Rocés y Ricardo Guerra, FCE, México, 1966.]

24. Jean Hyppolite, *Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne. Etudes sur Marx et Hegel*, Librairie M. Riviere, p. 175.

es el reflejo, o cómo puede engendrar una nueva forma de ser, no limitándose a ser la contemplación de lo que ya existe”.²⁵

Esta nueva forma de ser es el Deseo. “Así, la conciencia de sí está segura de sí misma sólo por la supresión de ese Otro que se presenta a ella como vida independiente; es *deseo*.”²⁶ En el mismo movimiento se descubre la independiencia del objeto que amenaza por este mismo hecho la certidumbre de sí, pero que es su único fundamento como testigo. Es condición de su satisfacción por su testimonio, su aquiescencia o su supresión. El deseo es *deseo del deseo de otro*.²⁷ “La conciencia de sí alcanza su satisfacción solamente en otra conciencia de sí.”²⁸ Esta mediación original ineluctable por la vía del reconocimiento crea las condiciones de la universalidad, “y de una *razón* que hace posible la *historia*”, “un *Yo* que es un *Nosotros* y un *Nosotros* que es un *Yo*”.²⁹

Es una idea errónea el querer oponer el inconsciente a la razón. Así comprendida, se confunde con el inconsciente mismo. Es esto lo que se desprende del pensamiento de Hegel o del de Heidegger.³⁰ Si en efecto “nada carece de razón”, es lo que Freud ilustró mejor que nadie en el análisis de lo que justamente parecía no poseerla; si ser y razón son lo Mismo, nos remiten al fondo en el que todo descansa. El principio de razón es entendido como toda palabra verdadera referente al ser, dice Heidegger. El hombre es concebido como ser vivo que pide y rinde cuentas. Pero entonces nos vemos obligados a responder, desligándonos del maleficio del pensamiento que pesa sobre lo que merece ser pensado. Esto no nos empuja, en nuestra opinión, a supuestos valores racionales sino a lo que constituye el fondo de la vida del ser en su travesía por la existencia; lo que toca a su nacimiento, a sus progenitores, a sus lazos con los seres del mismo y del otro sexo, su trabajo, su parentesco y, por último, su relación con la muerte. ¿Y de qué nos habla, pues, el psicoanálisis?

El descubrimiento radical de Freud consiste en haber abierto el ser a esas cuestiones de manera tal que no se presenten ni como una reflexión que no sabe a dónde va y se vuelve en redondo sobre sí misma, ni como algo incognoscible que se revelaría en una aprehensión puramente intuitiva e ininteligible. El corazón no tiene razones que la razón no conoce. El corazón tiene *su* razón, que es la razón misma. Hay una lógica del deseo, y el deseo mismo no es de naturaleza distinta que la lógica puesto que nace de la Ley. El dominio de la razón no se ha estrechado después de Freud; por el contrario, se ha extendido y es esta extensión la que ha hecho razonable la locura.

Para nosotros la metapsicología freudiana es la más completa y la más coherente. No instituye ningún corte entre las diversas manifestaciones en que se ejemplifican las modalidades estructurales de la enajenación fundamental del espíritu, garantía a la vez de su develamiento y de su superación.

25. *Loc. cit.*, p. 176.

26. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 151.

27. Jean Hyppolite, *loc. cit.*, p. 182.

28. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 153.

29. *Ibid.* p. 154.

30. *El principio de razón*.

Nos parece haber respondido así a las dos preguntas de Henri Ey: ¿y la naturaleza?, ¿y la razón? por las vías del análisis hegeliano riguroso. Pero no hemos llegado al término de nuestras penas, pues nos queda por precisar qué nos separa de Hegel y, con ello, qué es lo que en Hegel es compatible con las concepciones de Henri Ey. Jean-Paul Sartre ha demostrado claramente cómo la intuición genial de Hegel de hacer defender mi existencia por la de otro en mi ser perdía todas las ventajas que había logrado. Hace notar, pertinentemente, que el ser de la conciencia de sí no puede definirse en términos de conocimiento. También estaremos de acuerdo con él para destacar que “el *ser* mismo de la conciencia, siendo independiente de su conocimiento, preexiste a su *verdad*”.³¹

Pero sin duda estas divergencias están menos cargadas de consecuencias que las que siguen. Hegel infiere que es posible un reconocimiento de mí a los demás y de los demás a mí en el proceso de reconocimiento mutuo de las conciencias; es lo que asegura la posibilidad de una superación que niega conservando y que conserva negando, sin que nada se haya extraviado en el camino. Al término de estas figuras, el mito del saber absoluto corona el poder del espíritu seguro de sí mismo; hay aquí un *optimismo* de Hegel, bastante falaz, que ha despertado el reproche de ser una actitud megalomaniaca. Todos estos callejones sin salida habrían podido evitarse si Hegel hubiera tenido oportunidad de descubrir la opacidad radical del inconsciente en las figuras de la conciencia.

Esta excursión a la filosofía nos valdrá sin duda el reproche de que nos alejamos de los hechos. Pero no ha tenido otro fin que ayudar a pensarlos mejor, para volver mejor sobre ellos. Ya que Henri Ey tiene razón cuando piensa que la psicopatología proporciona al conocimiento del inconsciente una vía de elección. Y es precisamente porque Freud partió de la experiencia por lo que su genio suplió las teorizaciones, menos perfectas en nuestra opinión, de Hegel. Con él podremos sostener todo lo que hay de esencial en la fenomenología hegeliana sin caer bajo las críticas que ha sufrido. No es éste el lugar para desarrollar los fundamentos de la antropología psicoanalítica como sistema. Diremos únicamente que encontramos en Freud esta conservación de la vida y su superación en las relaciones del cuerpo y de la pulsión y de la pulsión con el deseo. La pulsión es el “representante psíquico de las excitaciones emanadas del interior del cuerpo y que han llegado al alma, como el grado de trabajo impuesto a lo psíquico como consecuencia de su lazo con lo corporal”. La escisión y la reagrupación que presiden en la conciencia de sí están presentes en la concepción del narcisismo primario y secundario, cuyo desdoblamiento fundamental en la identificación especular abre las vías de acceso a la relación Yo-Otro. El descubrimiento de la certeza de sí como algo que debe pasar por el reconocimiento de la conciencia del otro, el lazo de conjunción y de separación con el objeto son representados por los vínculos en los que las libidos narcisista y objetal se entreligan indisolublemente. Las resistencias y la represión ligan aquí, además, la búsqueda de la satisfacción del deseo a su momento negativo en la denegación, marcando todavía más claramente la descentración del ser en relación con el objeto sin borrar el hiato fecundo que permite a lo simbólico constituir al sujeto [J. Lacan]. Pero, al contrario de Hegel, el corte entre la conciencia y el inconsciente garantiza la coherencia del sistema y no lo hace

31. *L'être et le néant*, p. 295. [*El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires.]

ya girar en el vacío ni ascender hacia una coronación mística. En realidad, Freud da una respuesta a la pregunta planteada por la filosofía desde sus orígenes sobre las relaciones de lo Uno y lo Múltiple, de la Parte y del Todo, de lo Mismo y lo Otro. Esta respuesta pasa por el simbolismo constituyente del Edipo, del que es solidaria la estructura del inconsciente. A la idea de totalidad autónoma responde la de una “totalización destotalizante” o de una “destotalización totalizante” implícita en la estructura edípica. Todo ser ha nacido de un padre y de una madre. Hegel habría entrevisto que esta condición era apologetica cuando afirma que el niño habría “arrebatao a los que se oponen su esencia de ser idea” y que el crecimiento de los niños es la muerte de los padres. El cogito en su reflexión realiza la abolición del principio de la oposición de la diferencia y la similitud de mis progenitores y de que mi anticipación podrá volver a encontrar esa semejanza y esa diferencia cuando me llegue el momento de ser a mi vez padre. Freud distingue y opone las dialécticas combinadas del deseo y de la identificación. El niño quiere ser lo que no puede tener. Si lo es, no lo tiene. Si lo tiene, no lo es. Al ser se le solicita pues, permanentemente, que reconstituya la unidad de esa oposición y que las haga estallar cada vez que se detiene en una de esas figuras que sólo se definen una en relación con la otra. La enajenación fundamental del espíritu constituye pues la base esencial de la que debe partir nuestra reflexión antropológica sea quien sea el hombre al que se refiera, sano, “primitivo”, niño o loco. Pero de ahí, si es legítimo precisar las particularidades de estos diversos registros, comprenderemos que no es sólo por deber moral por lo que se postulará su unidad sino porque no hay más que un modo único de descifrar todo lo que concierne al hombre: el *significante*, que este último sea inmaduro, abortado, fracasado, degradado, involucionado, sigue siendo el *significante*, y toda omisión de él en los hechos de los que hay que dar cuenta es una *dimisión por parte del que asume esta tarea*. Freud comprendió que no había solución para este problema más que admitiendo la disyunción del sentido y del *significante* y su conjunción posible en otro “lugar psíquico” no dominado por el sujeto.

El narcisismo del hombre ha superado dos graves humillaciones, dice Freud: la cosmológica, que hacía del *habitat* terrestre humano el centro del mundo; la biológica, que colocaba al ser humano en un lugar aparte en la serie de los seres vivientes. La tercera es más difícil de aceptar: la psicológica, la que afirma que el Yo no es el amo en su propia casa. “El psicoanálisis tiene la única ventaja de no afirmar de un modo abstracto estas dos proposiciones tan penosas para el narcisismo, la de la importancia psíquica de la sexualidad,³² y la de la inconsciencia de la vida psíquica. Aporta la prueba de ello mediante un material que interesa a todos en particular y que obliga a cada cual a tomar partido frente a estos problemas. Pero precisamente a causa de esto se atrae la aversión y la resistencia humanas, que se apartan, espantadas, ante el nombre del gran filósofo.”

Así se explica para nosotros que la idea de un Yo autónomo, artesano de su mundo y garantía de sus valores, nos parezca menos fecundo que la de una problemática ligada a la bisexualidad y a los lazos indisolubles que ligan la vida a la muerte. “Es la vida la que lleva en sí a la muerte y se mantiene en la muerte misma, que es la vida del espíritu.” [Hegel.]

32. Freud escribió esto en 1917, antes del descubrimiento del instinto de muerte que hay que citar aquí lógicamente. “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Essais de Psychanalyse appliquée*, p. 147. [Una dificultad de psicoanálisis, B.N., II, 1108.]

DISCUSION

J. Hyppolite. La pregunta que me gustaría hacer al Dr. Henri Ey es la siguiente: ¿qué entiende usted por el Otro? Me he preguntado en el curso de su exposición cuál era el límite entre lo *normal* y lo *patológico*, ya que la enajenación (en el sentido de Hegel, de Marx y a veces de algunos análisis del Dr. Lacan, por ejemplo sobre el Misántropo) es un fenómeno cotidiano. Todos estamos enajenados en nuestra acción y en nuestra obra. Me parece que su noción del Otro va mucho más lejos que la idea filosófica de la enajenación. Por eso mi pregunta se refiere a la esencia de lo patológico que es, de cualquier manera, distinta de la enajenación cotidiana; es una pregunta sobre el sentido que usted da a “ese Otro”.

Henri Ey. El Otro es el que no soy. Sin duda, en la construcción misma del Yo el Otro forma siempre parte del Yo-mismo como lo que está en mí como opacidad, de lo que he sido, de lo que no debo ser o de lo que debo a los otros.

Creo que el mayor error que pueden cometer los filósofos, antropólogos y moralistas consiste en confundir la enajenación del hombre en la dialéctica de su historia o de la Historia y el movimiento regresivo de la enajenación mental como enfermedad mental. La realidad de ésta —toda la clínica, todos los análisis del hecho psicopatológico hasta los límites más difíciles de lo normal y lo patológico lo confirman— consiste en esa dependencia absoluta del Yo del otro que en estado normal lo implica sólo virtualmente. Como en el sueño —para simplificar las cosas—, la enfermedad mental hace aparecer al Otro (el que figura en la representación onírica como el acontecimiento en que el Yo es reducido a su más simple expresión, a la simple presencia vaga de espectador) en tanto que dueño del Yo reducido a la esclavitud. Es, en cierto sentido, precisamente lo contrario del movimiento por el cual el hombre normal “se enajena” para devenir él mismo.

J. Hyppolite. Su respuesta supone una noción de la heterogeneidad absoluta del Otro. Ello nos conduce a la heterogeneidad del sueño. ¿Qué es el Otro en un sueño y qué diferencia con el Otro hay en la mistificación cotidiana?

Henri Lefebvre. La noción filosófica de *enajenación* está lejos de ser clara, aunque se haya escrito mucho sobre ella. Esta noción nos viene, a través de Hegel, de toda la herencia de la filosofía desde sus orígenes. En mi opinión, es la noción central de la filosofía, mas no está exenta, en la tradición filosófica, de trazas e influencias místicas y teológicas. Desde Marx, la corriente que se inspira en la dialéctica se ha esforzado y se esfuerza todavía por arrancar la noción de *enajenación* a las especulaciones metafísicas, para servirse de ella en el estudio de lo concreto humano. Sin duda alguna, esta operación que arranca un concepto filosófico de su contexto filosófico para aplicarlo a ciencias y campos diferentes no deja de tropezar con dificultades. Vuelvo sobre este punto en mi ponencia leída ante el Coloquio. Por el momento, me gustaría adelantar sólo algunas hipótesis y exponerlas en forma de tesis.

Primera tesis. Debemos tomar el concepto de *enajenación* en un plano relativo e histórico. En otros términos, hay enajenación pensable y determinable únicamente en un

marco de referencia y en relación con una totalidad real y conceptual. No hay, pues, ni enajenación absoluta ni desenajenación absoluta. La enajenación real se piensa y se determina en relación con una desenajenación determinada y posible. A la inversa, la desenajenación se piensa y se determina en relación con una enajenación realizada o posible en el futuro.

Segunda tesis. Hay un movimiento dialéctico perpetuo “enajenación-desenajenación-nueva-enajenación”. Un acto o una actividad desenajenante pueden abarcar, pues, una mayor enajenación. Por ejemplo, una técnica desenajena la actividad humana de la naturaleza o de técnicas menos eficaces, pero puede implicar una enajenación tecnológica (trabajo parcelario, sumisión a los imperativos de la técnica, etc.). El mismo esquema puede aplicarse a las diversiones (que desenajenan del trabajo, pero que suponen enajenaciones propias), a los estados pasionales, etcétera.

Tercera tesis. La enajenación en el sentido patológico no es forzosamente la más enajenada. El hombre llamado normal puede estar radicalmente enajenado. El enajenado en el sentido patológico puede haber encontrado en su enajenación cierta desenajenación (¿en relación con qué? ¡Hay que averiguarlo!), desenajenación que trae consigo a su vez otras enajenaciones. No me corresponde desarrollar este punto de vista. El Dr. Follin, con quien comparto estas ideas, se encarga de ello.

Cuarta tesis. La reificación de la actividad (la actividad y la conciencia convertidas en cosas) es el caso límite de la enajenación.

Quinta tesis. Conviene distinguir entre *lo otro (l'autrui)* y *el otro (l'autre)*. El problema, tal como fue abordado hoy, se aclararía acaso a partir de esta distinción. La enajenación resulta de una relación que altera, que arranca, que transforma la actividad en otra cosa o simplemente en cosa. Ahora bien, muchas filosofías —y no sólo filosofías— consideran fecunda la relación con “otro”. De ello extraen una objeción contra el concepto de enajenación y su alcance. Llamemos, pues, *lo otro* a lo que está lo bastante cerca de nosotros para que podamos entrar en connivencia. Lo otro es lo amistoso (posiblemente) y lo accesible; lo otro se ofrece a nosotros, hasta cierto punto. Bajo su mirada no experimentamos malestar, salvo momentáneamente, pero pronto es superado. Es el prójimo. *El otro* es lo lejano, lo inaccesible que nos amenaza y nos arrebat. En virtud de ello, el otro me arranca de mí mismo. Me atrae, me fascina.

Habría, pues, normalmente, un movimiento dialéctico, un paso incesante del otro a lo otro y a la inversa. El paso del otro a lo otro se llama ganar poder sobre el otro, conquistarlo; esto quiere decir que me acerco al otro y lo acerco a mí. Es una desenajenación (que puede traer riesgos de nueva enajenación). El paso de lo otro al otro es el descubrimiento de lo desconocido, de lo lejano en lo próximo. Lo que conocíamos, aquello con quien o con que estábamos familiarizados, se aleja, nos inquieta. Es una enajenación que puede traer consigo también cierta desenajenación. Mas si prevalece definitivamente el otro sobre lo otro, si perdemos el contacto, si nos instalamos en el desprecio, el desconocimiento o el malentendido, si perdemos todo dominio, entonces la enajenación se instaura, es decir, que es el otro el que nos arranca de nosotros mismos, el otro que nos hace perder tanto lo otro como a nosotros mismos. Lo esencial es el movimiento, el tránsito, la superación. La enajenación más grave es la parálisis, el bloqueo. En este sentido, el concepto de enajenación podría acercarse sin duda a lo “vivido”,

aclararse con lo "vivido" y aclarar recíprocamente esta noción o esta experiencia confusas de lo "vivido". El concepto se particularizaría de esta manera.

Pongo estas frases en condicional ya que hay en lo que acabo de enunciar una problemática más bien que aserciones categóricas. Las tesis antes planteadas son hipótesis, presentadas de una manera distinta en mi ponencia (donde dan lugar a *modelos*, formas más precisas de la hipótesis).

Hypolite. No hay Otro si no es porque Lo Otro es posible, y no hay Lo Otro más que porque es un Otro posible. Es una dialéctica. Todo otro está en el fondo de una reciprocidad de lo otro; por eso acepto su distinción en la medida en que los dos términos son inseparables.

Minkowski. Sólo podemos hablar del inconsciente en la perspectiva de sus lazos con el consciente. Si se habla del inconsciente sin preocuparse por ello, se sigue necesariamente un mal camino. Se ha dicho, con razón por otra parte, que tanto el consciente como el inconsciente eran nociones oscuras. Lo son, y quizá no lleguemos a ponerlas del todo en claro; pero, de cualquier manera, creo que debemos buscar vías de acercamiento que nos permitan estudiar más de cerca este problema que, si acaso no es el más importante, no deja de serlo, de modo que no podemos pasarlo por alto. Ya desde el punto de vista del lenguaje, y al escucharlo lo he confirmado, si tomamos los pares conciencia-inconciencia e inconsciente-consciente, observamos una especie de asimetría entre los términos empleados: la inconciencia es algo distinto y preferimos hablar del inconsciente, como usted lo ha hecho por lo demás en su exposición.

Antes de hablar de la metapsicología, sería quizá necesario llegar a un acuerdo acerca de lo que es la psicología. Hace algunos años publiqué en *Evolution Psychiatrique* un artículo sobre este tema que probablemente cayó en el olvido. Si la noción de conciencia inconsciente es contradictoria y, por eso mismo, inaceptable, la noción de conciencia del inconsciente acaso no lo sea. Pues en toda vida psíquica existe igualmente lo que la desborda. Son los factores de gestación, de brote, de creación y quizá hasta la intuición delirante, los que hacen que las ideas se precisen y encuentren su fuente en ese dinamismo primitivo de la vida que, en su totalidad, no se descompone; y visto así sigue siendo más inconsciente que consciente. Por otra parte, la noción del campo de la conciencia es ya en sí misma característica. Es el "campo" lo que prima y se establece un lazo en el plano fenomenológico con el campo visual, mas no con los estímulos visuales, y el campo de acción. En el fondo, el fenómeno del campo en su alcance vital hace que haya correlaciones que se manifiestan directamente y que son muy importantes.

¿Es idéntica la noción de lo vivido a la de lo consciente? Esta es, a mi parecer, una cuestión primordial. Lo vivido penetró en nuestras consideraciones después de la oposición de la conciencia y del inconsciente. Y pienso de nuevo en la psicopatología y particularmente en los esquizofrénicos; son ellos los que se quejan de no poder seguir viviendo. Vivir es en este caso algo muy distinto a estar simplemente en vida. Son conscientes de su estado. Y justamente lo que caracteriza su manera de ser es la extinción de lo vivido. Pienso que si, con Paul Guiraud, se puede atribuir ese trastorno al diencéfalo, hay otro proceso importante en este contexto: el de la empañadura. De ahí proviene el

deseo de mantener despierta la vitalidad, el deseo de poder vivir. Esta necesidad de lo *vivido* supera la oposición de lo consciente y lo inconsciente. En la vida en general, debemos reaccionar contra los males de la empañadura, en el plano fenomenológico puede hacer más accesible a nuestro entendimiento ese sentimiento de incapacidad de "vivir" del que acabamos de hablar.

Se ha hablado mucho del lenguaje; no se ha hablado quizá lo suficiente de las alteraciones del lenguaje ni de los fenómenos como el verbalismo, que, aunque pueda expresar cosas exactas, suena hueco; le falta la tonalidad vital, lo mismo que puede faltarle a los esquizofrénicos.

Lamento que el inconsciente colectivo de Jung no haya encontrado en este debate el sitio que le corresponde.

G. Lantéri-Laura. I. Me gustaría reemprender ahora la discusión de una tesis central de la ponencia de Henri Ey para tratar de extraer una mejor comprensión de la organodinámica. Al escucharlo ayer por la tarde y al volver sobre los textos fundamentales de su obra, nos pareció que una de sus contribuciones más originales a los problemas del inconsciente podía resumirse en una fórmula: las desestructuraciones de la conciencia y las desestructuraciones de la personalidad constituyen situaciones privilegiadas en las que el inconsciente de los enfermos se manifiesta directamente y reaparece entonces favorecido por dichas desestructuraciones. Esta tesis es esencial para la organodinámica, ya que es la única que permite dar cuenta de esta importancia del inconsciente sin seguir a la vez los pasos del psicoanálisis y evitar la objeción radical de no poder referirse jamás más que al preconscious. Resulta cada vez más claro, en efecto, que la estructura jerarquizada de los niveles de conciencia, tal como la elabora Henri Ey, sólo podría hacer lugar a las relaciones del consciente y el preconscious, excluyendo absolutamente el inconsciente freudiano, si el estudio clínico de tales desestructuraciones no viniera a mostrar el inconsciente freudiano a punto de hacer su aparición, gracias a ese mismo proceso de la desestructuración. Por eso toda la economía racional del sistema depende de la solidez de esa tesis, que constituye uno de los puntos decisivos que sostienen el desarrollo ulterior entero del pensamiento del Dr. Ey. Nada merece, pues, esta mañana una dilucidación más precisa que este punto fuerte de la organodinámica.

II. Ahora bien, la experiencia cotidiana de la clínica menos discutible parece confirmar esta tesis mediante la ilustración semiológica que puede proporcionarnos. Tomaré solamente tres ejemplos, cuya trivialidad misma nos preservará de aferrarnos a excepciones; bastarán para introducirnos en toda la dificultad de la problemática.

Los tres últimos enfermos que examiné antes de venir a Bonneval pueden prestarnos ahora este servicio; se trataba de una depresión melancólica, de un delirio paranoide con temas hipocondriacos dominantes y de una psicosis alucinatoria crónica. La primera de estas pacientes me expuso sin la menor reticencia una multitud de signos habituales: el desprecio de su persona moral y de su cuerpo, la inminencia del castigo que clamaba en son de justicia, la ruina de su situación y de su familia, y así sucesivamente; mientras yo escribía sobre el inevitable certificado la palabra "autoagresividad", me decía: he nos en presencia de expresiones directas de mecanismos ordinariamente inconscientes ya que,

fuera de los accesos, nuestra enferma no se hace jamás semejantes reflexiones, y son ellas sin embargo las que nos dan la clave del dinamismo de sus crisis. Podía creerme, pues, que estaba presenciando y escuchando el discurso del inconsciente en el tenor más inmediato de sus declaraciones monótonas. La segunda me dijo aun antes de sentarse frente a mí: "Doctor, es necesario que yo vuelva a mi condición primitiva, sin orificio anal ni genital". En las aproximaciones de su relato paranoide, en el que predominaba la hipocondría delirante, me resultó fácil observar, expuestos sin la menor atenuación, algunos de los fantasmas constitutivos de la sexualidad infantil en el curso de sus diversos períodos, y también entonces tuve la satisfacción de comprobar en el delirio el surgimiento instantáneo de lo que, de ordinario, se muestra hasta el curso del trabajo del análisis terapéutico. La última, digna del más tranquilizador clasicismo de la psiquiatría francesa, me contó, con indignación contenida, cómo ella, soltera, de pureza irreprochable, privada de un hogar propio por haberse consagrado al cuidado de sus hermanos menores, huérfanos de madre, y después de su viejo padre, egoísta y exigente, cómo escuchaba incesantemente a los vecinos que la acusaban de malas costumbres y deseos perversos, que comentaban sus actos y sus pensamientos con malicia y que le impedían dormir electrizándole el bajo vientre. Me pareció que era evidente que esas alucinaciones auditivas le mostraban, negro sobre blanco, la realidad de deseos que no había cesado de reprimir y que cualquier psiquiatra tomaría esas voces por la manifestación misma de su inconsciente. Fuera de toda idea patogénica, podemos decir que asistimos en este caso a un retorno de lo reprimido, por la mediación de la experiencia xenopática. Estos tres ejemplos, que sólo pretenden ser triviales, vienen a confirmar nuestras afirmaciones. Favorecido por estados patológicos, de los que no discutiremos si se trata o no de desestructuraciones, el inconsciente se expresa, por así decirlo, sin ningún disfraz; y la patología mental de las psicosis nos da la ocasión, indefinidamente reiterada, de escuchar sin ambages lo que habitualmente habla sólo en la situación analítica. Vemos pues, con evidencia, que en estas perturbaciones psicopatológicas es el inconsciente mismo el que sale a la luz.

III. Pero, releendo a Heidegger y a Hegel, hemos aprendido a desconfiar de estas evidencias, y el Dr. Lacan nos recordaba hace un momento lo que debía pensarse de ese deseo poco afortunado de "comprender" demasiado a los enfermos. Hay que preguntarse, pues, qué sucede exactamente cuando creemos que, por tales perturbaciones psicopatológicas, es el inconsciente el que sale a la luz; pues debemos definir bien de qué inconsciente queremos hablar y para quién se hace así claramente manifiesto. Imaginamos sin esfuerzo que se trata del inconsciente propio del enfermo y que aparece entonces con evidencia al enfermo y al psiquiatra.

Examinemos primero la experiencia del paciente en el momento de sus trastornos, y volvamos al ejemplo de la psicosis alucinatoria crónica; no podemos decir ya, si reflexionamos un poco, que, gracias a su delirio, nuestra enferma tenga la experiencia de lo que era anteriormente inconsciente para ella y que ahora sus voces vienen a clamarle, ya que semejante afirmación disimula una petición de principio. Antes de tener alucinaciones, decíamos, sus deseos y sus odios permanecían inconscientes y, por el ministerio de la xenopatía, ahora puede cobrar conciencia de ellos; mas estas fórmulas no traducen exactamente la realidad de su experiencia; ya que, para nuestra enferma, lo que es vivido

por las alucinaciones es únicamente un raudal de acusaciones totalmente injustificadas, cuyo fundamento no puede reconocer y que le parecen lo opuesto de lo que ella misma cree ser. Lo que le dicen sus voces le parece estar en contradicción con la personalidad que se reconoce, y en ningún momento lo considera una revelación sobre sí misma que le trasmite alguna verdad. Tampoco puede aceptar la idea de que esos temas alucinatorios estén ahí para enseñarle lo que la constituía anteriormente sin saberlo. Nuestra enferma escucha, pues, palabras que le dicen claramente sus conflictos inconscientes; pero aun en su delirio estas palabras siguen siendo ajenas, no puede reconocerlas como algo que le afecte directamente y no puede tampoco recibirlas como algo que la descubra ante sí misma, tal como el neurótico en el curso de un análisis terapéutico no puede comprender tampoco una interpretación prematura. La alucinación no vale más que el estado normal; porque, si es efectivamente el inconsciente el que habla, no habla para el enfermo alucinado, y lo que dice no es vivido por el paciente como una revelación de su verdad singular. Estas precisiones carecen de originalidad, pero las olvidamos cuando nos situamos de repente en el universo de la interpretación, como si fuera el único digno de la psiquiatría.

Pensemos ahora en nuestra melancólica. Vivía, decíamos, una experiencia de angustia autodespreciativa, de certeza de su culpabilidad y de su ruina; mas en ningún momento la experimentó como autoagresividad pues, si bien sentía constantemente amenazados su cuerpo y su destino y recibía tales acusaciones como más o menos justas, nunca vivía esa situación como una revelación de sí misma. Su sufrimiento le parecía venir de los demás o de lo ineluctable y, cualesquiera que sean las dilucidaciones hermenéuticas que podamos dar, no lo recibe nunca como un sufrimiento que proceda de ella misma. El *taedium vitae* mismo no lo experimenta como la necesidad de llevar a cabo su propio castigo, sino como la salida de una ansiedad insoportable. Podemos comprender, pues, la enfermedad de nuestra paciente como una manifestación de autoagresividad inconsciente, pero no podemos decir que gracias al acceso depresivo esa autoagresividad se vuelve consciente, ya que nuestra enferma no lo vive como una revelación del inconsciente; en esos momentos no tiene más lucidez de sí misma que durante el tiempo que transcurre entre un episodio agudo y otro, y su dolor moral no es menos mistificante que un estado de excitación, lo es únicamente de otra manera. La melancolía no le otorga, pues, a esta mujer una ocasión propicia para ver directamente y por sí mismas sus contradicciones inconscientes, sino que se las hace vivir de acuerdo con otras modalidades distintas a las de la existencia cotidiana.

Estos dos ejemplos nos muestran, pues, que las enfermedades mentales no crean situaciones en las que los pacientes que las sufren perciban cómo son sus conflictos inconscientes; los síntomas de la psicosis alucinatoria crónica o de la melancolía mistifican a los enfermos, de igual forma que los síntomas de la psiconeurosis obsesiva y, para el paciente, el contenido de las alucinaciones auditivas o la inhibición psicomotora son tan opacos como lo es el ritual para un obsesivo.

IV. Nos tranquilizamos, sin embargo, creyendo que el psiquiatra está mejor dotado y estimando que si el inconsciente de los enfermos no se les hace aparente gracias a sus trastornos, éstos tienen al menos la utilidad de mostrar claramente ese inconsciente al psiquiatra. La esquizofrénica de quien hablábamos hace un momento viene a decirnos que

va a regresar a su condición original, sin orificio anal ni vaginal; al escucharla nos parece, decíamos, que su inconsciente se está descubriendo ante nosotros y que podemos seguir sus manifestaciones sin necesidad de las mediaciones acostumbradas del psicoanálisis.³³ Ahora bien, estas fórmulas demasiado elípticas no explican la experiencia del psiquiatra en casos semejantes y dan el problema por resuelto. Gracias a los diversos datos de mi examen semiológico, sé que esta enferma es sin duda esquizofrénica, tomo nota de lo que me dice sobre el retorno a su condición original, pero nada me permite, *hic et nunc*, afirmar categóricamente que al escuchar esta frase capto específicamente y sin rodeos una expresión inmediata de su inconsciente, ya que de su inconsciente no sé nada, por así decir, desde mi situación de observador. Mientras permanezca en la posición de examinador semiológico del enfermo, mientras pueda decir que el inconsciente seguirá siendo general, exigirá la mediación de mi cultura psicoanalítica y se aplicará a casos singulares sólo por medio de hipótesis siempre verosímiles mas nunca constriñentes. Sin conocimientos psicoanalíticos, muchas fórmulas del delirio parecen incongruencias fortuitas y radicalmente ajenas al campo del sentido; mediante cierto saber psicoanalítico, adquirimos el hábito de localizar en esos discursos delirantes ciertos elementos que son ya familiares a nuestro saber, como por ejemplo fantasmas de retorno a una vida uterina. Pero cuando semejantes elementos se ponen al descubierto en las palabras de un delirante, lo que ocurre no es en absoluto que conozcamos de inmediato la singularidad de su inconsciente sino que, en virtud de nuestras lecturas psicoanalíticas, reconocemos ciertos elementos de los que sabemos que sólo el estudio del inconsciente ha podido elaborar su elucidación.

No he escuchado pues directamente el inconsciente de mi paciente haciéndome confidencias acerca de su persona, sino que he escuchado expresiones que la cultura psicoanalítica me hace comparar con un conjunto de datos análogos; debo recordar que este conjunto constituye con toda evidencia un largo rodeo en comparación con la verificación pura y simple de los signos clínicos y que no me ofrece nunca más que nociones generales, altamente probables sin duda, pero de las que no estoy completamente seguro de que se apliquen a un caso singular mientras ese caso no haya entrado en el camino del análisis terapéutico.

V. A través de las perturbaciones psicóticas, el inconsciente no habla más al psiquiatra que al paciente. El enfermo vive en la mistificación la eficacia de un inconsciente al que no reconoce como tal y que sólo aprehende, sin saberlo, bajo manifestaciones que lo engañan, esto es, los síntomas; y los síntomas psicóticos engañan al enfermo acerca de su sentido tanto como los síntomas neuróticos; el alucinado no sabe más de sí mismo por su voz que el fóbico por sus temores, ya que si los temores de este último le parecen carentes de razón, las voces dirigen un discurso tal al alucinado que éste no puede escuchar que le habla de su ser propio. Pero el psiquiatra no está en definitiva mejor equipado que su paciente, pues si bien tiene la ventaja de poseer cierta cultura psicoanalítica, mientras permanezca en la actitud de investigación semiológica no puede más que observar las coincidencias entre ciertos puntos del discurso delirante y las informaciones

33. Cf. E. Bleuler, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, en Aschaffenburg, *Handbuch der Psychiatrie*, IV, 1; F. Denticke, Leipzig y Viena, 1911, X, § 1, Bg.

de esa cultura psicoanalítica; mas únicamente por esta mediación puede identificar como apariciones del inconsciente aquello que se muestra al descubierto cuando surgen dichos trastornos mentales.

Vemos así que no es ya posible sostener la opinión que indicábamos al principio. Los desórdenes mentales que pueden describirse como desestructuración de la conciencia o como desestructuración de la personalidad pueden aportar al psiquiatra circunstancias propias para ampliar sus conocimientos psicoanalíticos, pero no bastan nunca para hacerle observar directamente el inconsciente de los enfermos.

Laplanche. En las palabras del Dr. Follin he encontrado en verdad la seducción que la tesis fenomenológica ha ejercido sobre mí y cuyo eco ha percibido sin duda en mi crítica a Politzer. ¿Podemos oponer a esta tesis la experiencia del psicoanalista? Detesto en general ver que se utilice como un arma la pura referencia a la experiencia. Tomo más bien aquí el término “experiencia” en el sentido de una reflexión por ejemplo sobre mí mismo, sobre mi propia evolución, y no en apoyo de una posición polémica. Es necesario que hagamos entrar en la reflexión fenomenológica el hecho de que el proceso inconsciente no es un sentido; el “ello” no obedece a las leyes generales del sentido, es algo que se repite de una manera completamente diferente de la manera en que puede repetirse un sentido; es éste el escándalo del “proceso primario” tal como lo localizamos por ejemplo en el análisis de un sueño. Este poder del significante, independiente del juego de las significaciones, es el que el Dr. Lacan ilustraba con un ejemplo cuando decía que el término de “*feu mon père*”^{*} podía llevar a alguien a ser incendiario o a dar la orden de fuego.

Quisiera también precisar un punto: el del cambio de nivel entre la necesidad y la pulsión. La necesidad instintiva, en el sentido del término instinto, se des-califica al convertirse en la pulsión. Con ésta accedemos al nivel propiamente psicoanalítico. En este nivel la pulsión, esencialmente la pulsión sexual, pierde la co-aptación al objeto que es la característica de la necesidad. Sin duda se trata de un momento evanescente, quizá aún mítico, puesto que el deseo, a su vez, es inseparable de su objeto fantasmático. No obstante, creo que es indispensable respetar ese tiempo en la serie en que se humaniza la necesidad, serie que podría escribirse así: *necesidad – pulsión – deseo – demanda*.

Minkowski. Si el inconsciente es el inconsciente freudiano, ¿sobre qué quieren discutir aquí? El debate se cierra. Puede ahora exigirnos la prueba de la legitimidad de la fenomenología. Esta se legitima por los conocimientos que aporta y por la mejor comprensión del enfermo y de la vida en general que nos da. La diferencia estriba en que no vemos ningún inconveniente en que A. Green y sus colegas se beneficien de la fenomenología, aunque ésta quede en el exterior, como se nos reprocha a nosotros que nos quedamos en el exterior del psicoanálisis.

La psiquiatría y la psicopatología son una ciencia de múltiples facetas. Nos interesa confrontar estos puntos de vista sin ser, no obstante, demasiado exclusivos. Y si, en

^{*} Expresión que se traduce como “mi difunto padre”. La palabra *feu* significa a la vez “fuego” y “difunto” en francés. [T.]

cuanto a las observaciones de S. Follin, A. Green plantea la pregunta: ¿es completamente seguro?, que me permita decirle que espero que cuando él proponga algo no esté cien por ciento seguro, puesto que precisamente ese margen de incertidumbre es el que hace avanzar no sólo nuestra ciencia desde el punto de vista colectivo, sino a nuestra formación desde el punto de vista de la experiencia personal. Nada es peor que la certeza absoluta, y si el señor Green cita siempre a Freud en su apoyo, no veo inconveniente en ello, pero me reservo el derecho, llegado el caso, con idéntica razón, de citar a Henri Ey y a S. Follin; no veo qué podamos perder con ello. Me parece que era necesario precisar esta manera de ver porque en ello reside el interés de estas Jornadas.

La conciencia y el inconsciente, nos ha dicho Henri Ey, y no puedo menos de apoyar este punto de vista de que no existe problema de inconsciente fuera de la pareja conciencia-inconsciente. Y aquí de nuevo, como nos lo ha demostrado S. Follin, hay todo un abanico de nociones. Ser consciente, tener conciencia, cobrar conciencia de sí, etc. Y aquí de nuevo no podemos guardar silencio sobre la toma de conciencia de sí, en la dialéctica hegeliana. Veán cuán rico es el problema planteado; no se trata de reducirlo a un solo punto de vista con exclusión de los demás. No es eso lo que aquí buscamos. Y si Follin centra su exposición en la persona, no puedo menos de declararme íntimamente de acuerdo con él. Añadiré que no hay que tomar a la persona en el sentido esquemático del término sino esforzarse por captarla en vivo en lo que tiene de personal precisamente. Por mi parte, creo que la actividad personal, la manifestación personal son lo más “elocuente”, lo más vivo, lo más esencial en nosotros; si no se toma en cuenta este dato fundamental, se corre el peligro de reducir a la persona a un esquema, de verla disolverse en la nada.

Henri Ey. No quiero seguir prolongando estos debates. Ya en mi ponencia me extendí largamente sobre todos los puntos que se plantearon en la discusión. Creo incluso haber previsto, si no prevenido, los argumentos.

Me habría gustado responder en especial a A. Green, a la acusación de eclecticismo que me hizo y a sus críticas que me reprochan siempre el no atribuir bastante fuerza al inconsciente o, si le parece mejor, al deseo, como si éste, su fuerza misma según Freud, fuera separable de la estructura del ser consciente que regula sus exigencias y satisfacciones. Es esta dinámica entre lo imaginario y lo real, entre el Otro y el Yo, la que se perturba en las enfermedades mentales. Y las nociones de las que todos nos servimos —incluyendo al señor Green— para designar ese *des-equilibrio*, esa *des-organización* o esa *re-gresión*, apelan necesariamente a un concepto negativo de la enfermedad sin el cual ésta no existiría. Si la enfermedad mental no se caracterizara por la desestructuración del ser psíquico no habría psiquiatría. Acaso el señor Green puede soñar, como la mayoría de los psicoanalistas, en una especie de praxis y de teoría generalizada del inconsciente que borraría, en efecto, los límites de lo normal y lo patológico, como los que separan la salud de la enfermedad y, en última instancia, las que oponen en la existencia el consciente y el inconsciente. Pero dejo en sus meditaciones y en sus contradicciones a aquellos que se conforman así con un mundo sin valores y sin perspectivas, es decir, sin realidad.

No acabaría de discutir aquí todos estos problemas; los he revisado todos y creo que lo he hecho situándolos en una perspectiva coherente en la obra ³⁴ que estoy escribiendo

34. Esta obra, *La conscience*, apareció en 1963 (PUF, París).

en este momento. Me permito remitir a ella tanto al señor Green como a todos los que han participado en esta discusión, que me ha sido particularmente útil ya que me ha obligado a poner en cuestión, una vez más, los fundamentos mismos de la psiquiatría que trato de construir, esto es, en el cruce del consciente y del inconsciente, que justamente no son dos paralelas, tal como no son paralelos el cuerpo y el espíritu, según parece inclinarse a creer el señor Green, colocándose precisamente en la perspectiva heurística —me permitirá decir ecléctica— que permite ese curioso juego de “escondite” en el que neurobiólogos y psicoanalistas fingen no poder encontrarse jamás. . . Por mi parte, he tratado de penetrar en la articulación misma de las estructuras del aparato psíquico y de basar en la realidad de su desestructuración psicopatológica la organización del ser psíquico. Esta fue mi idea primera de la psiquiatría. Creo —o temo— que será también la última. . .

QUINTA PARTE

EL INCONSCIENTE Y LA SOCIOLOGIA

I. GENERALIDADES METODOLOGICAS

Estas generalidades y consideraciones preliminares poco enseñarán. Están destinadas sobre todo a precisar algunos puntos concernientes al uso metódico de los *modelos*, uso que se extiende en las ciencias más diversas, a partir de la física, sin que la metodología de los *modelos* haya sido precisada, con las condiciones más o menos amplias o restrictivas que se le deben imponer y las exigencias que pueden formularse a su respecto.

¿En qué consiste el problema general del inconsciente? En una doble presuposición. Por un lado, no podemos prescindir de esta hipótesis (el inconsciente) para conocer, interpretar o explicar la conciencia individual, normal o patológica. Por otro lado, no podemos representarnos el inconsciente fuera de la conciencia, ni sin la conciencia ni en la conciencia (a la manera de un contenido en un continente vacío).

Considerada en general, es decir, individual o socialmente, la conciencia no coincide consigo misma. Se desdobra, se escinde: *objeto* (percibido o concebido como tal) y *sujeto*, contenido y forma, historia y actualidad, etc. A su vez, cada una de estas determinaciones se escinde. El objeto se desdobra en percibido y concebido; el sujeto en reflexión y proyecto, en memoria y virtualidad, etc. La tesis cartesiana de la conciencia transparente, idéntica a sí misma, consustancial consigo misma, prototipo de la inteligibilidad, no ha podido sostenerse. Ahora bien, implicaba ya (Leibniz) la representación de grados, de opacidades, de zonas oscuras, por consiguiente de inadecuación de sí consigo misma. Hegel no tuvo más que ir hasta el final del desarrollo del "Cogito" cartesiano y deducir las consecuencias para introducir una dialéctica "en sí-para-sí", es decir, una dialéctica "inconsciente-conciencia".

En cuanto a la tesis de una *toma de conciencia* (reflexiva o bien fenomenológica) del fundamento de la conciencia o de su ley, vida o espontaneidad, ella se revela excesivamente simple. Omite las mediaciones entre la vida espontánea y la conciencia adecuada a sí: la práctica, lo social, los conceptos, *la lentitud y la paciencia de las pruebas*, de la reflexión, de lo negativo (Hegel). Está claro que una coincidencia dada o inmediatamente posible entre la conciencia individual y el ser individual (Yo, Sí) [*Moi, Soi*] haría inútiles la investigación teórica y la acción práctica. En semejante perspectiva, lo anormal, lo desviado, en una palabra, lo patológico, serían propiamente inconcebibles. Observados debidamente, serían inaccesibles al pensamiento y la acción, a la clínica y a la terapia. Por el contrario, si no hubiera una cierta conexión determinable entre la conciencia y su fundamento (o su "contenido"), por consiguiente, entre conciencia y conocimiento, el conocimiento de la conciencia no podría igualmente concebirse. En esta perspectiva no habría ni teoría ni práctica, sino incertidumbre y contingencia radicales en todos los dominios.

No es posible entonces prescindir del *inconsciente*; siente uno inmediatamente la tentación de proponerlo y de suponerlo como una sustancia, fundamento ontológico de la conciencia, reserva y potencialidad de la conciencia. Pero ¿cómo plantearlo como una sustancia? Fuera de la conciencia, no sirve de nada para conocerla; se identifica con la "naturaleza" en general, con el "ser", la "vida", la "materia". En el límite, deviene absurdo porque es lógicamente contradictorio. Siente uno también la tentación de situar el inconsciente *en* la conciencia. Pero entonces ésta se representa como un recipiente, un continente vacío o lleno según la ocasión, representación cuya inanidad los filósofos y los psicólogos han mostrado innumerables veces. ¿Llegaríamos así a un dilema: "Tenemos necesidad del inconsciente y no podemos alcanzarlo", dilema que impediría el conocimiento o al menos lo condenaría al estancamiento, hasta que la práctica y el pensamiento hubieran franqueado este estrecho? Hay una manera más conveniente de sortearlo, a falta de otra mejor: la *representación indirecta*, desligada de las preocupaciones ontológicas y del concepto de sustancia. Sirviéndonos de elementos y materiales extraídos aquí y allá en la experiencia y la teoría, podemos construir *modelos* del inconsciente. Estos modelos conservan ciertos caracteres "clásicos" de los conceptos, pero son diferentes en algunos aspectos. Son mucho más explícitamente aproximativos y provisionales que los conceptos propiamente dichos, de los cuales se esperaba siempre (en general equivocadamente) la precisión, el rigor, la adecuación inmediata a lo real que querían aprehender. Los *modelos* oscilan, por así decir, en torno de los conceptos que apuntan a transformar, a enriquecer. Tienen un carácter *hipotético* muy pronunciado. Rectificándose o abandonándose fácilmente, permiten arriesgar más, inventar con más iniciativa que los conceptos clásicos siempre rígidos y difíciles de manejar. Permiten estudiar la distancia entre la realidad y la representación. Permiten igualmente comparar las desviaciones entre ellos. Llegamos aquí a un punto decisivo en la metodología de los modelos. Mientras que el concepto pretende ser adecuado, único, exclusivo, hay siempre y debe haber siempre *varios modelos* de una misma realidad, tendientes a discernirla, reteniendo y aprehendiendo tal o cual de sus aspectos, cualidades, propiedades y relaciones.

¿Y ahora, por qué hablar de modelos *sociológicos* del inconsciente, es decir, de una realidad *psíquica*? No es difícil responder a esta pregunta. Si examinamos un "ser humano", al principio *todo* nos parece en él individual, por consiguiente psíquico y concerniente a la psicología. Si proseguimos nuestro examen, *todo* nos parece en él social y determinado por su grupo en la sociedad global, comprendidos sus gestos, su lenguaje, sus gustos y sus necesidades, sus ideas y sus valores; por consiguiente *todo* en este "ser humano" concierne a la sociología. Del mismo modo, podríamos afirmar que *todo* en él es fisiológico y concierne a la fisiología, a la biología, a la física, etc. El conocimiento debe mantener en sí estas *totalidades parciales* en el seno de un campo total sobre el cual se llevarán a cabo las investigaciones más generales, que se atribuían antes a la ontología (filosofía).

El ser humano individual *es* social. Sin embargo, lo social y lo individual no coinciden. La palabra "*es*" no designa aquí, y no puede designarla, una identidad ontológica o lógica, una sustancialidad; abarca una multiplicidad de determinaciones dialécticas: diferencias, desajustes, niveles, desniveles, conflictos, antagonismos. Se podría decir otro tanto de la palabra "*es*" en la proposición: "El ser humano *es* fisiológico". Considerada en

sentido absoluto, esta proposición es falsa; considerada dialécticamente es verdadera. El ser humano *es y no es* fisiológico.

II. MODELO A

El primer modelo sociológico que presentaremos aquí pone el acento sobre el carácter relativo (no absoluto, no sustancial) del *inconsciente*. Lo *vivido* debe describirse minuciosamente por medio del lenguaje, pero el lenguaje no corresponde más que a un nivel, ya socializado porque ha sido filtrado por el lenguaje mismo de la experiencia y de lo vivido individuales. Lo *vivido* se sitúa, pues, en un *vivir* más amplio; ilumina o enfoca una zona —un grado, un nivel— en el seno del vivir. ¿Cómo representarnos esta relación dialéctica “vivido-vivir”, que escapa parcialmente a las categorías de nuestro lenguaje, y por consiguiente a nuestros instrumentos de análisis y de descripción, ya que el lenguaje es parte de aquéllos y la relación considerada lo engloba en lugar de ser englobada por él?

Para alcanzar esta relación contamos con una clave: la estructura gramatical de nuestras formulaciones prácticas de lo vivido, estructura esencial y muy general en el lenguaje. El conjunto de los pronombres constituye esta estructura: yo, tú, él — nosotros, vosotros, ellos — yo y mí — nosotros y se. Los elementos de este grupo entran en configuraciones o constelaciones determinadas, ya binarias y disyuntivas, ya tridimensionales o cuatridimensionales: yo — tú — (él) (entre paréntesis porque es excluido); yo — tú — él (incluido); yo — nosotros — (él o ellos) (la misma observación); yo — nosotros — él o ellos; yo — vosotros; nosotros — vosotros — (él o ellos); nosotros — vosotros — él o ellos; nosotros — tú; nosotros — ellos; se — yo; nosotros — mi, etcétera.

Estas constelaciones no son muy numerosas; son constantes (relativas). Se insertan, sin embargo, en coyunturas inagotablemente cambiantes, variadas y móviles. La *estructura* es el aspecto finito, determinado, lógico, de un movimiento cuya *coyuntura* es el otro aspecto. Una dialéctica “estructura-coyuntura”, en la que ninguno de los dos términos tiene primacía absoluta, pero en la que su encuentro y sus eventuales conflictos representan el primer papel, se dibuja ante nosotros. La coyuntura se expresa en una estructura; la estructura significa una conjunción o coyuntura. Anotemos ahora que tal agrupamiento, tal o cual polarización, tal o cual elemento estructural, pueden enfocarse, pasar al centro de la conciencia —o, al contrario, oscurecerse. La zona acentuada (polarizada, enfocada) se desplaza, se traslada a otra parte, según la coyuntura.

Para el *Yo*, el *Nosotros* (esto es, la interacción de los individuos, o también del grupo social con su conciencia, sus normas, sus valores, sus conductas regulares o reguladoras) es un “inconsciente”, pero tanto más interior y activo. El *nosotros* es, efectivamente, el contenido, la ley de *mi* conciencia y su sustancia, a condición de no atribuir a este término ningún sentido ontológico o absoluto. El *Nosotros* es interior al *Yo* y al *Mi*, o más bien, es a la vez exterior e interior a ellos. Los determina, sin presión exterior. Más aún, el *Yo* no se distingue del *Mi* —y recíprocamente— más que en el seno del *Nosotros*, y en la medida en que el *Nosotros* hace posible y autoriza esta escisión, la cual no aparece más que en ciertos estadios de la historia y en ciertas sociedades. La distinción del *Yo*, del *Mi*, del *Nosotros*, se opera en un *Nosotros* específico.

¿Qué ocurre si yo acentúo el *Nosotros*, por ejemplo si yo hablo en nombre de mi grupo, o si tomo una decisión importante legitimada a mis ojos por las normas y valores de este grupo? Entonces el *Nosotros* se localiza y se focaliza, deviene zona iluminada, centro y núcleo de conciencia. En cuanto al *Yo* y al *Mi*, no desaparecen; no cesan de actuar y figurar en la presencia y la constelación. Yo tomo la palabra, yo decido; pero soy yo quien habla y quien decide, pero esto es en tanto que *Nosotros*. El *Yo* y el *Mi* caen en una inconsciencia relativa, estado o situación que conocen bien todos los que hablan en público, que tratan de repercutir o de expresar las aspiraciones de una agrupación de individuos, responder a su expectativa, o decidir en su interés. . . Lo mismo acontece cuando el *Yo* se coloca en el punto de vista de un *Tú*. El *Yo* para y por el *Nosotros* o el *Tú* pasa a un infraconsciente o subconsciente. El *Nosotros* ante el *Yo* se sitúa en un supraconsciente y así sucesivamente.

Esta dialéctica de la conciencia (de lo infraconsciente y de lo supraconsciente) corresponde al movimiento dialéctico de la coyuntura y de la estructura. Lo coyuntural se sitúa en lo formulado, lo significado, lo “dicho”, por tanto en lo estructural. Inversamente, lo estructural no adquiere sentido más que en y por el movimiento que lo atraviesa y que lo arrastra: en la coyuntura. Está claro que los signos (las palabras: *Yo-Tú-El* . . .) desempeñan un gran papel. Son constantes, centros o núcleos de conciencia y de comunicación. ¿Crean ellos lo que significan? Esta tesis implica una extrapolación. El lenguaje acompaña al hecho social, es parte del mismo, contribuye a suscitarlo y a fijarlo en los individuos. No lo crea históricamente. En las sociedades en las que el individuo puede expresarse porque puede existir, los individuos han creado lentamente su expresión. Una vez constituida, la expresión deviene eficaz; los signos actúan como tales. Los movimientos dialécticos indicados antes se enmarañan con un movimiento todavía más complejo, “expresión-significación”, que se desenvuelve en el seno de la realidad histórica y social. Llegamos así a relativizar integralmente y a “socializar” el inconsciente. Su estudio no se separaría de una semántica general seguida metódicamente.

En este modelo, la *alienación* puede analizarse y distinguirse concretamente. Ella consiste en una ignorancia, en un desconocimiento del nivel en el que se sitúa la conciencia. Si en una focalización desconsiderada confundo el *Yo*, el *Mi*, el *Nosotros*, si los mezclo, si omito las distancias entre los niveles, se introduce una alienación. Si olvido el desajuste entre los términos, si dejo en nombre de un término tal otro en la oscura y ciega necesidad, si dejo conflictos desapercibidos entre *Yo*, *Mi*, *Nosotros*, *Vosotros*, *El* o *Ellos*, la conciencia y el inconsciente se confunden y se trastornan. Ahora bien, la práctica social me enseña (nos enseña. . .) a pasar del *Yo* al *Nosotros*, o recíprocamente; pero esto no es más que un aprendizaje cultural y relativamente frágil. Estas técnicas interiores no tienen nada en común con las técnicas materiales. El término “estructura” que evoca la solidez puede aquí inducir a error. Las estructuras sociales de la conciencia individual que intentamos delimitar aquí son a la vez extrañamente fuertes y singularmente frágiles. Se fundan efectivamente, a escala individual, sobre palabras. De ahí la eventualidad constante de un abuso de las palabras, de un desconocimiento de las relaciones: de una *enajenación* en el sentido general en que la filosofía toma este término.

III. MODELO B

El modelo precedente sitúa la dialéctica de la conciencia en lo actual. Esta es su ventaja y su debilidad. Contiene alusiones a la historia sin explicitar ni dar su lugar a la historicidad. Vamos pues a presentar un segundo modelo, el cual corrige las insuficiencias del primero, no sin perder algunas de sus ventajas.

El estudio del desarrollo de la sociedad —estudio que apela a la historia, a la economía política, por tanto al conjunto de las ciencias de la realidad humana— sugiere una distinción entre dos géneros de procesos: los *procesos acumulativos* y los *procesos no-acumulativos*. A los primeros pertenecen evidentemente el conocimiento racional, las técnicas y el tecnicismo, que hacen “bola de nieve”. La acumulación económica de los medios de producción a partir de un cierto momento histórico, del cual no vamos a ocuparnos aquí, forma parte también de los procesos acumulativos, siendo la acumulación del capital un aspecto esencial, en un período y una sociedad determinados, del mismo proceso. En su conjunto, los procesos acumulativos se ligan a la razón, a la racionalidad humana; parecen a la vez su causa y su fundamento, su condición y su efecto. A los procesos no-acumulativos pertenecen: el arte, la moral, las ideologías, la mayor parte de las culturas (salvo las que se refieren a la ciencia pura y a la pura racionalidad). En su conjunto, los procesos no-acumulativos parecen ligados a la afectividad, a la sensibilidad, a la emotividad. Los conocimientos se acumulan, mientras que los estilos de vida, de arte, de cultura, nacen, alcanzan su apogeo y después se vienen abajo. Los procesos acumulativos tienen por figura representativa la espiral ascendente (con pendiente acelerada). Los procesos no-acumulativos tienen por figura el círculo o el ciclo. Insistamos sobre esta representación. Estos últimos procesos no están desprovistos de cohesión o de coherencia, como podría suponerse. Al contrario, aunque penetran la sensibilidad y la afectividad, o más bien porque las penetran, alcanzan la más fuerte cohesión. No tienen la coherencia abierta de la razón, se cierran; constituyen sistemas, totalidades, como lo han mostrado cada vez mejor los trabajos de los sociólogos y de los etnógrafos. A este propósito se puede hablar incluso de *estructuras*, mientras que el término coyuntura conviene mucho mejor a los procesos acumulativos en razón de sus diferencias internas, así como de las contradicciones y tensiones variadas que contienen.

Nuestro segundo modelo lleva al interior de la conciencia individual la distinción y el contraste de los procesos. Suponemos (hipótesis ya conocida) una suerte de principio de correspondencia entre las dos escalas, la del individuo y la de la historia, sin llegar a afirmar su identidad (coincidencia exacta del genotipo y del fenotipo). Habría así en el individuo y su conciencia procesos acumulativos que incluyen aprendizaje y “capitalización” de los resultados, por consiguiente, crecimiento continuo por adición de estos resultados, con aceleración eventual del crecimiento. A estos procesos pertenecerían la racionalidad, los conocimientos, las técnicas (no sin contradicciones ni sin obstáculos, y en la medida en que la división del trabajo y las actividades parciales no obstaculicen la acumulación). Este proceso entrañaría un acrecentamiento continuo y una intensificación de conciencia, inherentes a la acumulación de los resultados, y apoyados además por una práctica social basada precisamente en la acumulación económica, científica, tecnológica. Junto a este proceso persistirían “núcleos” afectivos y sensoriales, núcleos arcaicos e

infantiles a la vez, ubicados exteriormente en relación al proceso convertido en central. Estos núcleos afectivos serían así, tanto en la historia social como en la historia individual, *anteriores* a la racionalidad acumulativa. Cristalizados en símbolos, provendrían originalmente de la vida campesina o artesanal, de las culturas antiguas o medievales. En cuanto al carácter “inconsciente”, no tendría nada de absoluto, sino que resultaría de la historia misma. ¿La racionalidad acumulativa, la de la industrialización, no ha descuidado, dejado de lado, relegado en la penumbra lo que concierne a la afectividad, la sensibilidad y lo imaginario?

Dos observaciones importantes permitirán aquí concebir mejor este modelo y destacar su sentido así como su alcance. En primer lugar, no tiene ninguna relación con la teoría (hegeliana, pero retomada por el dogmatismo marxista) del “retraso de la conciencia”. El modelo aquí presentado no atribuye ningún privilegio absoluto a los procesos acumulativos. Da cuenta de su importancia así como del privilegio histórico que reciben en las sociedades determinadas históricamente: las sociedades industriales modernas. Permitiría igualmente estudiar el desajuste de la afectividad en relación con la racionalidad técnica en estas sociedades. Aunque tales consideraciones sean exteriores a nuestro propósito, podríamos partir de este modelo para deplorar el estado lamentable de la sensibilidad y de la afectividad, de la vida ética, del arte y de la cultura en las sociedades industriales modernas. Y esto tanto más cuanto que la cultura de estas sociedades parece vivir sobre una ficción: tiende a atribuir un carácter igualmente acumulativo, inmediato y directo, a la afectividad, a la sensibilidad y, en general, a todos los elementos culturales y morales. Esta ficción pedagógica fracasa constantemente en todos los dominios, o casi. De ahí el desamparo de la sensibilidad y de la afectividad, o su deterioro demasiado evidente, a pesar del “barniz” de cultura técnica que cubre las deficiencias de la cultura concreta.

Segunda advertencia: El modelo difiere profundamente de la teoría de los “arquetipos”, tal como se la encuentra en una serie de pensadores contemporáneos (Jung, entre otros). La inconsciencia de los “núcleos” deriva de la historia, y de ningún modo de una naturaleza misteriosa, irracional en sí. Se puede determinar sus fuentes, sus vehículos y sus soportes sociales. Estos “núcleos” de afectividad, cristalizados en expresiones verbales (proverbios, por ejemplo) o estéticas (símbolos, ritos y mitos incorporados al arte) forman parte de nuestra cultura. Son un elemento vital y muy concreto, bien que degenerados, quebrantados, privados de sustento, desconectados del resto de una cultura fundada principalmente sobre la abstracción racional. Nos damos cuenta de este contraste porque lo experimentamos, sin atribuir el privilegio ontológico a algunos de los aspectos de nuestra cultura y de nuestra *praxis* (práctica social). Los “núcleos” se conservan desde tiempos a veces muy lejanos porque están dotados de una fuerte cohesión. Se conservan también porque son y siguen siendo nuestras únicas modalidades de vida práctica y de comunicación en un conjunto de relaciones humanas: las relaciones inmediatas, de persona a persona. La racionalidad, más o menos combatida, más o menos librada a la dialéctica, reina o intenta reinar sobre la sociedad industrial global, económica, ideológica, política. En la vida familiar, infantil, conyugal, afectiva, amistosa, erótica, y en los pequeños grupos que conservan un carácter patriarcal (campesino) o artesanal, los “núcleos” afectivos persisten, aun degenerados o quebrados, con los simbolismos que los transportan y los sostienen.

Antiguas modalidades de relaciones humanas se conservan en esta escala (la escala "micro") y esto inevitable y válidamente. *Los soportes y la existencia de estos "núcleos", ignorados por la conciencia racional que los tiene como base y fundamento, al menos en ciertas relaciones, constituirían según este modelo un "inconsciente" relativa e históricamente determinado.* La historicidad se religaría así a la actualidad sociológica, a saber, el proceso acumulativo (que llega hoy a su plenitud), de una manera que el modelo A no tenía en cuenta. En este cuadro, la enajenación se definiría por el desamparo al que son abandonadas ciertas relaciones humanas, por el carácter anacrónico de sus expresiones simbólicas, así como por el contraste entre estos simbolismos y el perfeccionamiento de lo que concierne a los procesos acumulativos.

IV. MODELO C

Hemos dado, precedentemente, el esquema de un movimiento dialéctico, aprehensible sociológicamente: el de la *expresión* y de la *significación*. Distingamos bien estos dos términos, frecuentemente mezclados o confundidos. La significación se vincula a un signo arbitrario; es fija, convencional, formal. La expresión revela una realidad oculta, es imprevista, siempre inesperada y sorprendente. En la práctica social y en la vida humana en general, la expresión no se separa nunca completamente de un repertorio o de un código de signos que permiten a lo expresivo transmitirse más allá de lo inmediato, conservar o ensanchar el contacto. Salvo en un cierto número de casos límites (el grito, el ruido), no hay expresión comunicable sin significación, ni signos que no hayan sido dotados de un poder, el de suplir o suscitar una expresión. La significación vive de la expresión y la expresión muere inmediatamente si no pasa a las significaciones. Es ésta una relación dialéctica.

Prolonguemos hasta el centro de la existencia individual este movimiento inherente a la existencia social. El sueño, modo de *expresión*, que viene esencialmente del interior para el ser humano individual, se apodera de signos y de *significaciones* venidas del exterior: de lo social. Esta aprehensión de signos, para utilizarlos en y para la expresión, puede efectuarse, por otra parte, porque no hay exterioridad completa del "fuera" con respecto al "dentro", e inversamente. El "dentro" y el "fuera" tienen una unidad rica en diferencias y conflictos, la de lo individual y de lo social. En la actividad lúcida, la de la conciencia clara, fundada sobre la práctica, el movimiento "expresión-significación" transcurre normalmente sin confusión. El individuo ha aprendido a servirse razonablemente de las palabras y de los diversos repertorios de signos para expresar y reprimir sus deseos, su voluntad, sus pensamientos. En el uso de las significaciones como instrumentos reside precisamente el aprendizaje ordenado del lenguaje. Pero en el sueño, lejos de la práctica y de las relaciones sociales, ¿cómo la conciencia naciente distinguiría siempre claramente lo expresivo de lo significativo, el habla del lenguaje, la cosa del signo, el gesto de la palabra, el concepto de la imagen? En la confusión del sueño, imágenes imprevistas se inventan sin cesar; emergen expresivas y significativas al mismo tiempo. Así se establecerían, según este nuevo modelo, *simbolismos específicos*. En estos simbolismos la significación recibida de fuera y trasmisible hacia fuera (socialmente manifiesta) vela y

revela a la vez, en tanto que expresión, lo que viene de dentro: contenidos de conciencia, conflictos, afectividad. El sueño se sirve de los mismos signos que la conciencia despierta, pero no de la misma manera, aunque no fuera más que porque en el sueño estos signos están parcialmente liberados del control social y de las exigencias de la práctica, indispensables para las significaciones como tales (como código y repertorio). De ahí la necesidad de traducir el sueño, o más bien de *retraducirlo*, en el lenguaje social. Esta ambigüedad —una lengua *que es* la de la conciencia despierta, lúcida, racional, y *que no es*, sin embargo, esta lengua— da al investigador la impresión de otra realidad. Esta otra realidad es denominada “inconsciente”. De acuerdo con nuestro modelo, este término es engañoso. No es completamente falso, ya que en el sueño tenemos que habérmolas con un uso de los signos y con una relación “expresión-significación” que no son los de la conciencia social, despierta, racional (conciencia que es precisamente la del investigador). Sin embargo, este término no es tampoco completamente exacto, ya que no tenemos que enfrentarnos con una realidad distinta de la conciencia individual, o bien con otra conciencia oscura y oculta detrás de la conciencia despierta “normal”, sino con la misma conciencia, la del mismo ser humano, que emplea de otro modo los mismos signos. La diferencia no parece llegar, por otra parte, hasta la incompatibilidad. En esta perspectiva, el “inconsciente” resulta de una suerte de *proyección*, inevitable pero discutible, de la conciencia que explora en la del “sujeto” sobre el cual se realiza la investigación. Imposibilitado de disponer de una codificación habitual antes de haber encontrado la traducción o retraducción del sueño en el lenguaje “normal”, el conocimiento crea esta entidad, el inconsciente. Proyecta en él lo que desea alcanzar, la adecuación de los signos de los que dispone con las significaciones que usa la conciencia naciente en el sueño, por lo tanto con las imágenes expresivas del soñador.

La relación entre los signos que el conocimiento adopta y la conciencia liberada de los controles prácticos y sociales —la conciencia del durmiente que sueña— no estaría desprovista de una cierta generalidad. Aunque interna al individuo, esta relación no sería estrictamente individual; al contrario, la actitud de uso expresivo de los signos arbitrarios reencontraría en el sueño, como en la poesía, elementos típicos y característicos, inherentes precisamente a esta actitud “liberada”. Tanto la imaginación del soñador como la del poeta disponen hasta cierto punto de los objetos: los metamorfosean a voluntad o casi, las cosas se disciernen mal de los signos, de las palabras, de los gestos. Esta actitud reencuentra pues las categorías y manifestaciones de la magia, proviniendo esta coincidencia de la manera de emplear los gestos, las palabras y los signos, sin que haya identidad misteriosa entre lo primitivo y el “inconsciente”. Por otra parte, la actitud “libre” de controles prácticos y sociales no excluye en nada la intervención de estos controles en el sueño. Excluye solamente su intervención en el *nivel del lenguaje y de los signos*, mientras que en la práctica es a este nivel al que los controles sociales se ejercen “normalmente” con la máxima eficacia. Para la conciencia soñadora, los controles obrarán diferentemente; ellos serán también expresados y simbolizados, vividos en imágenes.

En pocas palabras, este modelo permite profundizar la representación de un desajuste entre el *Yo* y el *Mí*, entre la conciencia y aquello de lo cual es conciencia, sin apelar al “inconsciente” sustancializado. Extiende a la conciencia desprendida de lo social hasta cierto punto movimientos y relaciones que se observan en lo social, particularmente la

relación “expresión-significación”. Nuestro modelo permite alcanzar lo *extrasocial que es todavía social*. Subrayemos de paso que esta fórmula, “lo extrasocial que es todavía social”, vale para la sexualidad; podríamos por lo tanto extender a la sexualidad en general y a sus manifestaciones (especialmente en el sueño) la crítica del inconsciente y las precisiones aportadas a este concepto por nuestro modelo. Incapaces de representarse socialmente lo extrasocial, los observadores parecen haber proyectado en las entidades “inconscientes” (la libido freudiana en particular) fenómenos conscientes y normales. Según este modelo, la alienación se define por *distorsión* entre la conciencia y ella misma. La *distancia* entre *sí* y *sí* (entre el *Yo* y el *Mi*) parece normal, no alienada y no alienante. Por el contrario, en la confusión entre lo expresivo y lo significativo se establece una zona ambigua y contradictoria, una zona de sombra, la que designa y tiende a sustancializar la palabra “inconsciente”. Entonces la distorsión y la inadecuación normales de *sí* a *sí* devienen enajenantes, en lo imaginario, en el sueño y el ensueño, en la insatisfacción y el incumplimiento del “deseo que se queda deseo”.

V. MODELO D

El estudio sociológico de las ideologías obliga a distinguir dos tipos o dos géneros de contradicciones (sin llegar a separarlo descuidando, so pretexto de clasificación tipológica, los intermediarios, confusiones y transiciones). a) *Las contradicciones solubles, o que parecen tales, en y por la representación*. En la práctica social estas contradicciones obligan a inventar nuevas representaciones, a contar con ellas para las soluciones al problema planteado por la práctica, a ensayarlas como tales. Es así como los juristas inventan nuevas disposiciones legales cuando las antiguas no resultan satisfactorias; es así como los filósofos descubren nuevas representaciones de la totalidad cuando la práctica ha cambiado. Esos juristas no atentan contra los principios de la legalidad, ni los filósofos contra los principios que permiten las sistematizaciones filosóficas. b) *Las contradicciones insolubles en y por la representación*. Su solución exige una transformación, una recomposición de los datos mismos del problema planteado en la práctica social. Estas contradicciones, en la historia, producen situaciones revolucionarias. Los principios jurídicos, filosóficos, éticos, se conmueven porque los conflictos alcanzan un grado tal de profundidad que no pueden resolverse más sobre el plano de las representaciones y las ideologías, ni siquiera mejorando estas últimas.

Apliquemos este esquema a la conciencia individual. ¿No encontramos en el individuo los dos grados de situaciones conflictivas, las que él resuelve o intenta resolver cambiando sus representaciones (sus ideas, sus valores, sus proyectos) y las que se muestran insolubles por esta vía? En el primer caso, un arreglo de las representaciones permite al individuo resolver (más o menos bien) sus problemas. En el segundo, debe romper con su pasado, con sus condiciones de existencia, con los datos de su problema. Si nuestro modelo se atuviera a estas consideraciones, apenas sobrepasaría la banalidad. Pero permite ir más lejos. ¿No hay frecuentemente, para el individuo, confusión entre los dos géneros de contradicción, es decir, no existe un *malentendido* sobre la naturaleza de la situación conflictiva? ¿De qué criterio práctico dispone para discernirlos? La historia y la sociolo-

gía nos enseñan justamente que los grupos sociales comienzan siempre por admitir la solución de los conflictos por la vía ideológica antes de llegar a la subversión: los grupos sociales *ensayan* todas las representaciones que permite intentar la solución de los problemas sin trastocar los datos. ¿Cómo no procedería el individuo de modo análogo? Habría, pues, en y para la conciencia individual, o sea en y para la práctica a escala individual, un paso de la contradicción insoluble al conflicto soluble reordenando las representaciones. De ahí que se *bloquee* la situación. El individuo *modifica* sus ideas; se esfuerza al hacerlo por cambiar una situación a la que, práctica y socialmente, no toca. Más aún, no puede tocarla; y, sin embargo, por este solo hecho, la situación se modifica, se agrava. La *inconsciencia de la situación* —palabra que designa una representación ilusoria, la de una solución aparente y solamente representada— *forma parte de la situación*. Nuestro modelo permite también concebir de una cierta manera la enajenación, es decir, la transición de lo normal a lo patológico. El delirio tendría entonces su punto de partida en un malentendido inicial, y por consiguiente en una representación arbitraria y fantástica, la de la *seudosolución* al problema real. Agregaría a este problema, tanto más insoluble, una dimensión nueva e ilusoria. ¿No vive el delirante su falsa solución en función de la imagería así creada? ¿El modo ilusorio como profundiza su “vivido” no cobra un sentido real y verdadero para él? ¿No cambia, sin resolver por esto sus conflictos, su “vivir”? ¿No ordena la realidad en torno de él y en él, para ponerla en conformidad con la seudosolución que *vive* y que deviene así para él una solución, la única posible? ¿No es así como el delirante confunde representación y realidad, encerrándose en su mundo impenetrable, absurdo para los otros y perfectamente coherente —demasiado coherente— para él? La instalación del delirante en su delirio, la sistematización que efectúa y prosigue “desde dentro”, la coherencia cada vez más perfeccionada del delirio —aunque no se obtenga por las vías habituales de la lógica y de la adaptación a lo real—, estos trazos *extraños* entran muy bien en el modelo propuesto y se explican por él. La desestructuración aparente y la reestructuración más real —demasiado real— del mundo delirante suponen una relación de lo aparente y de lo real que nuestra distinción de los dos géneros de contradicción permite posiblemente dilucidar porque permite estudiar su confusión. En la memoria y la imaginación “normales”, *yo soy esto* —mi recuerdo, mi imaginación— sobre el modo-de-no-serlo, y no me confundo con *esto*. En la imaginación delirante *yo no soy esto* —mi delirio— sobre el modo-de-serlo. Me confundo con *mi* representación porque creo que ella resuelve *mís* problemas.

VI. CONCLUSION

Hemos propuesto, pues, *cuatro modelos sociológicos del inconsciente y de la enajenación*. Unos dirán sin duda que es demasiado y que una abundancia tal desalienta el conocimiento. Otros ironizarán diciendo que no es bastante: ¿por qué cuatro y no cinco o diez?

Hemos intentado ya responder a estas objeciones bosquejando una metodología de los modelos. Un solo “modelo” pretendería ser exclusivo, absoluto, completamente adecuado y verdadero; no sería un “modelo”, es decir, una representación aproximativa, muy consciente de este carácter aproximativo, provisorio, momentáneo. Ninguno de los mode-

los propuestos es absolutamente satisfactorio y sin embargo cada uno de ellos aporta un cierto esclarecimiento en el seno de una zona de sombra, o sea de una realidad espesa y opaca. ¿Por qué no cinco o diez “modelos”? En efecto, ¡por qué no! Puede haber otros, refinados, más sutiles, más penetrantes, provenientes de otros dominios del conocimiento y de la práctica. Lo esencial es ponerlos a prueba, confrontarlos. . .

Los cuatro modelos propuestos aquí son distintos, mas no completamente ajenos los unos a los otros. Y, desde luego, son todos *sociológicos*, es decir, que se esfuerzan por relacionar las *singularidades individuales* a las *particularidades* de los grupos sociales (los “*nosotros*” colectivos, el *lenguaje* común a los miembros de un grupo, los *problemas* en los que la práctica social tiene un papel preponderante), en el cuadro de las *generalidades* introducidas y encarnadas por una sociedad global. Las singularidades individuales, comprendidas las enajenaciones y las singularidades patológicas, no se conciben en estos modelos como exteriores a las particularidades de los grupos y a las generalidades sociales. Se sitúan como “zonas de sombra” hacia las cuales el conocimiento se abre un camino tomando diferentes direcciones. De ahí la pluralidad de los modelos. Sin embargo, esta pluralidad no corresponde más que a las diversas *tácticas* articuladas en una *unidad estratégica*.

Los modelos propuestos se esfuerzan por penetrar más y más profundamente en las “zonas de sombra”. Una idea central los liga y los domina, la siguiente: Hay *niveles de realidad y de conciencia*. Esta fórmula, banal hoy, corriente, debe ser llevada a sus últimas consecuencias y por así decir invertirse dialécticamente. *Quien dice “nivel” dice también desnivelación* y por consiguiente distorsión, desajuste posible. *Quien dice “nivel” no dice, pues, jerarquía estable* y estructura establecida, grados sucesivos a la manera de peldaños de una escalera o de barras de una escala sólida. Al contrario; los niveles de realidad, de conciencia y de conocimiento implican la posibilidad de confusiones, de conflictos inadvertidos o desconocidos, de malentendidos o de errores inestables, y esto hasta el corazón de la conciencia individual y social. Se sigue de ello la concepción de un *orden*, pero flexible, móvil, dialéctico. Aquí la sociología se arriesgaría hasta a adelantar una hipótesis terapéutica. ¿Pueden combatirse y compensarse —curarse— las singularidades patológicas de otro modo que por la restitución de lo singular y de lo aberrante en lo social? ¿Puede el médico concebirse —en su papel más eficaz— de otra manera que como mediador entre la práctica social y el enfermo? Pero ¿cómo intervenir? El lenguaje parece necesario e insuficiente. Por otra parte, la confrontación entre la conciencia enajenada (en el sentido restringido y médico de este término) y lo real social, en el trabajo, en las relaciones humanas y particularmente en la relación individual “enfermo-médico”, parece desplazar los problemas más que resolverlos.

¿No debería el método preventivo y curativo apuntar a restituir un *orden* en la conciencia y en la vida práctica del individuo, disipando los malentendidos, las ignorancias? Este orden, a nuestro juicio, no tiene nada en común con el orden moral o el orden “social” en su acepción habitual. Tal orden se definiría por las relaciones de los términos considerados, siendo precisamente la naturaleza dialéctica de estas relaciones la que hace posibles la confusión y el desorden: yo y mi, se y nosotros, expresión y significación, acumulación racional y procesos no-acumulativos, contradicciones de tipos diferentes, etc. Estos términos se distinguen sin separarse, se relacionan sin confundirse. Y, no

obstante, porque no hay fronteras absolutas, todas las confusiones y todos los conflictos son posibles e igualmente inevitables. El carácter dialéctico del orden considerado no excluye por lo tanto ni el desorden ni lo aleatorio y el azar. Antes bien, los supone y los incluye. De ahí la inclusión recíproca de lo patológico en lo normal e inversamente. De ahí las transiciones incesantes de uno hacia el otro, sin que se confundan empero. Lo patológico sale de lo normal, y es por esto por lo que hay enfermos. El proceso no parece rigurosamente irreversible; lo normal surge de lo patológico, y es por esto por lo que los enfermos pueden sanar.

Henri Lefebvre propone cuatro modelos sociológicos del inconsciente que nos parecen otras tantas antinomias reveladas por el examen empírico de la existencia humana.

En el orden sincrónico la coyuntura se opone a la estructura (modelo A) como la expresión se opone a la significación —nosotros preferiríamos decir que el mensaje se opone al sistema significante— (modelo C). En el orden diacrónico, las contradicciones ideológicas solubles se oponen a las contradicciones ideológicas no solubles (modelo D), como los procesos no-acumulativos, que pertenecerían más bien al dominio de la afectividad, se oponen a los procesos acumulativos que dependerían más bien del dominio de la racionalidad (modelo B).

En lo que concierne a los modelos que tienen que ver con el orden diacrónico, se funda una homología entre la conciencia individual y la conciencia colectiva sobre una correspondencia entre la escala del individuo y la de la historia. Trasladando a lo individual la antinomia social, se establece que los núcleos afectivos de los procesos no-acumulativos constituyen un inconsciente relativo e históricamente determinado (modelo B), y que la tendencia individual a querer resolver las contradicciones no solubles por arreglos, cuando necesitarían una ruptura con el pasado, reposa sobre la inconsciencia de la oposición entre las contradicciones solubles y las contradicciones no solubles (modelo D).

En los modelos que tienen que ver con el orden sincrónico, la homología arbitraria entre la conciencia individual y la conciencia social se sustituye por su unidad, mientras que se subraya el carácter muy particularmente relativo del inconsciente. Los modelos A y C están fundados, en efecto, sobre la toma en consideración del registro de los significantes pronominales. El carácter relativo del inconsciente resulta de la contingencia de la relación pronominal actual (coyuntura) frente al conjunto del registro restante de las relaciones pronominales, cuya virtualidad es inconsciente (modelo A). En la oposición de lo que Lefebvre llama la expresión y la significación, la inconsciencia es la del desajuste entre el *Yo* y el *Mi* (modelo C). Si hemos entendido bien el pensamiento del autor, saber representarse socialmente lo extrasocial es concebir que el *Mi* individual contiene el conjunto del sistema significante, que es social. Si este modelo permite profundizar la representación de un desajuste entre el *Yo* y el *Mi*, entre la conciencia y aquello de lo cual es conciencia, es que la conciencia actual (*Yo*) es conciencia del *Mi* en la inconsciencia de que el *Mi* es la virtualidad del conjunto de todos los estados de conciencia.

El inconsciente relativo que constituye el objeto de estudio de Lefebvre es el dominio en el que las representaciones latentes quedan presentes en tanto objetos de la psicología, en tanto representaciones que no son conscientes sino inconscientes. El primer sentido de la palabra inconsciente, dice Freud, es el de designar esta cualidad. Y reservará el nombre de *preconsciente* para el dominio de las representaciones latentes que presentan tal cuali-

dad, en tanto son susceptibles de hacerse conscientes. No nos parece que esté verdaderamente en discusión aquí el concepto freudiano del inconsciente propiamente dicho.

Habiendo establecido que los modelos de Lefebvre conciernen al inconsciente relativo que la metapsicología denomina preconscious, destacaremos dos puntos que están implícitos en su informe. La elección de estos modelos proviene de una oposición entre la estructura social y la historia (sincronía y diacronía). Su enfoque a propósito de cada uno de ellos oscila entre la concepción de una unidad de la conciencia individual y de la conciencia social en el orden sincrónico y la de su homología en el orden diacrónico. El problema de la disociación del espacio y del tiempo está ligado entonces al de la existencia de una psique individual y de una psique colectiva, pero por un lazo que solamente se presiente. Deberíamos preguntarnos si el concepto freudiano del inconsciente propiamente dicho, que el autor parece rechazar, no permite dilucidarlo y si no se debe precisamente al hecho mismo de que permite dilucidarlo el que constituya el fundamento del método preventivo y curativo que apunta a restituir un orden personal, método que el autor reclama, mientras que nosotros pensamos que ya existe y no es otro que el psicoanálisis.

Conviene, en primer lugar, definir el campo de los conocimientos al cual la introducción de la hipótesis freudiana del inconsciente aportará su parte de coherencia y de inteligibilidad. Según la visión más común de las cosas, una sociedad se caracteriza por su duración y su extensión: está formada por un conjunto de miembros que se suceden en el tiempo y que, a cada instante, están unidos entre sí por ciertos lazos. Todos ellos pertenecen a la misma especie biológica que es la especie humana. Cada uno se manifiesta a la vez, en lo que lo hace propiamente hombre, por medio de caracteres singulares y por caracteres generales que comparte con los otros miembros de su sociedad, y por medio de caracteres universales que comparte con todos los otros hombres. La oposición de lo individual y de lo colectivo, en toda su banalidad, está fundada sobre un cierto contraste entre sus manifestaciones singulares y sus manifestaciones compartidas. Ahora bien, parece que, siendo del mismo orden las llamadas manifestaciones individuales y colectivas, la oposición no podría descansar más que sobre una creencia, una opinión, una opción, o sobre un número, tan grande como se quiera, de cuerpos de creencias, de opiniones, de opciones, que serían unas veces singulares y otras compartidas, pero nunca sobre su totalidad. Sobre estas bases, psique individual y psique colectiva sería un solo y mismo hecho. Si, al contrario, psique individual y psique colectiva fueran concebidas como órdenes diferentes, no podrían dar lugar a una oposición de manifestaciones del mismo orden ni merecerían su misma denominación de psique. En la primera hipótesis, sociología y psicología serían una sola y misma disciplina que no podría dar cuenta de la oposición en cuestión. En la segunda hipótesis, tendríamos que habérmolas con la oposición de dos órdenes heterogéneos cuya unidad superior convendría descubrir. Para hacer esto sería necesario, en primer lugar, dar una definición precisa y limitativa de la sociedad en lugar de atribuirle todo lo que es humano (lo que llevaría a decir que psique y sociedad son la misma cosa). La única definición de la sociedad que responde a una exigencia tal es: la sociedad es el conjunto de todas las estructuras significantes que ligan a los miembros que la componen. El individuo deberá ser definido desde aquí como el espécimen de la especie biológica. La oposición entre individuo biológico y conjunto de estructuras significantes

será una oposición de dos órdenes radicalmente heterogéneos que no tiene sentido en sí misma. Su sentido resultará de la definición de la persona como coyuntura, localizada en el individuo, de esos diferentes sistemas significantes cuyo conjunto es la sociedad. Cada persona es en cierta manera toda la sociedad. Habrá tantas personas como individuos, siendo cada uno de ellos una coyuntura particular de la sociedad. En este sentido la sociedad no podría ser considerada como exterior a la persona, como pretendería el sentido común, así como tampoco podría serle interior.

La sociedad es viviente, está animada por conflictos que se inscriben en su historia. En lo que tiene de viviente no podría estar compuesta más que por personas, lo que nos remitiría a la consideración banal de que las personas están (son) en la sociedad y que la sociedad está (es) en cada persona. Conviene pues precisar los términos empleados: el conjunto de los diferentes sistemas significantes cuya coyuntura localizada en el individuo es la persona (este conjunto es la sociedad en un sentido restrictivo) es de hecho la estructura social tal como es definida por Radcliffe-Brown y la escuela estructuralista.¹ La crítica de la oposición empírica del psiquismo individual y del psiquismo colectivo nos ha conducido, pues, a distinguir el individuo, la persona, la estructura social. El estudio del individuo pertenece a las ciencias de la naturaleza, a la biología. El estudio de la estructura social es el dominio del estructuralismo formalista; ha encontrado su campo de aplicación, en principio, en la lingüística y luego en el estudio de las relaciones de parentesco, en la mitología; otros campos de estudio que le corresponden se hallan todavía casi vírgenes. Habría que decir: las estructuras sociales, ya que el estudio de su cohesión y de su lógica interna hace necesariamente de cada una de ellas, gramática, fonología, sistema de parentesco, etc., una disciplina autónoma; tantas disciplinas como sistemas significantes, órdenes significantes, pudiera decirse, tantas expresiones de la organización social, tantos modos de inteligibilidad de la existencia humana como se pueden imaginar inscritos sobre planos paralelos. Un punto de intersección en cada individuo los reuniría. Pero así intersectados corresponden a un nuevo modo de conocimiento que no podría ser el de la causalidad ni el del formalismo estructuralista. El estudio de la persona correspondería a un tercer modo de inteligibilidad que es el de la interpretación: en una primera aproximación, traducción de un sistema significante cualquiera en otro; mas esta aproximación es falsa, pues la traducción no es posible más que de una modalidad en otra de un mismo nivel significante en sus variantes concernientes a dos sociedades diferentes: traducción de una lengua en otra por medio de un sistema de correspondencias, por ejemplo. Se sabe, además, que una traducción por medio del léxico y de la gramática comparada no es posible más que aproximativamente, que volcar un texto en otra lengua implica otra cosa que el conocimiento de la semántica y de la gramática, que ella puede igualmente prescindir de su conocimiento consciente; se habla de interpretación. *A fortiori* no se puede traducir, por ejemplo, un texto en términos de sistema de parentesco en el seno de una misma sociedad. En el establecimiento de este pasaje, la noción de interpretación, despojada de la ilusión de la correspondencia término por término, alcanza todo su relieve, aunque su sentido queda oscuro al principio.

1. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, Londres, 1952.

Nuestra argumentación nos ha conducido a dividir las ciencias del hombre en tres grupos de disciplinas, según los modos de conocimiento que a ellos se aplican. Su conjunto constituye la antropología. Se comprobará que ni la psicología ni la sociología encuentran su lugar en esta división fundamental. No me parece que estas disciplinas se definan en primer lugar por un objeto propio ni por un método propio; cada una de ellas puede apelar, de acuerdo con las circunstancias, a los tres modos de conocimiento. Su relativa autonomía es debida más que nada a las contingencias de la práctica. Psicología y sociología son dos oficios de la antropología. El psicoanálisis es también un oficio por lo que respecta al psicoanálisis clínico. Pero la teoría psicoanalítica es la teoría de la interpretación, es la disciplina a la cual corresponde el estudio de la persona. Se sigue de esto que toda tentativa de comparación entre los hechos observados por el psicoanalista y los hechos observados por el etnólogo o el sociólogo son resultado de la confusión, que todo estudio de las convergencias y las divergencias de la teoría psicoanalítica y de la teoría sociológica no tiene objeto por el hecho de que no podría existir una teoría sociológica, y que en verdad no existe. (¿Qué decir del marxismo, entonces? En su sentido más restringido y más seguro, es la teoría de un aspecto particular de la vida de las sociedades que tienen una historia: la economía política; en su sentido más amplio, transformación del idealismo hegeliano, el materialismo dialéctico es una filosofía, su campo cubre ampliamente el del psicoanálisis; el estudio de sus relaciones recíprocas no corresponde a la confrontación de teorías nacidas de disciplinas diferentes sino más bien a la historia de la filosofía, que por fuerza debemos dejar de lado en la presente discusión.) *La teoría psicoanalítica de Freud tiene un objeto propio que no podría compartir con ninguna otra teoría.* No puede más que estar bien o mal fundada; no es susceptible más que de ser relegada en la historia del pensamiento en un futuro del cual nada podemos presumir.

Una dificultad parecería surgir del hecho de que la teoría psicoanalítica ha nacido de la práctica de una terapéutica, que aparece como una de sus aplicaciones *a posteriori*. Ella ha nacido de la consideración de las personas en su singularidad, en la singularidad de su existencia neurótica (lo que es casi un pleonasma). Si es la teoría de la persona tal como la hemos definido, debe dar cuenta de la persona en su generalidad y en su universalidad. De hecho lo hace; para eliminar la dificultad no hay más que considerar que el curso de las investigaciones de Freud lo conduce a hacer inteligible la singularidad del ser en tanto que vicisitud del funcionamiento de una cosa universal que él llama "*seelischer Apparat*", aparato del alma, y que debe representarse compuesto de una sucesión ordenada de instancias que son otras tantas localidades psíquicas.

La conceptualización del aparato del alma es también la de la interpretación. La interpretación está fundada sobre la hipótesis de que las representaciones que pertenecen a diferentes órdenes de significantes, con excepción del de los conceptos, establecen lazos entre sí, en virtud de su común inscripción al nivel de una instancia, de una localidad, en donde se encuentran sometidas a las leyes de un proceso absolutamente original, extraño a los ordenamientos internos que presiden cada uno de los sistemas de inteligibilidad. Esa localidad, esa instancia es llamada el inconsciente;² el proceso que anima a las representa-

2. S. Freud, *Die Traumdeutung*, G.W., II-III, 1900 [*La interpretación de los sueños*] y *Das*

ciones inscritas en el inconsciente es denominado proceso primario, en razón de que está fuera de la inteligibilidad, de que no es inteligible. Entonces las representaciones no podrían ser o volverse manifiestas en esta inscripción. “Al sistema que se nos muestra caracterizado por el hecho de ser inconscientes todos y cada uno de los procesos que lo constituyen, lo designamos con el nombre de lo inconsciente”, escribe Freud³ (el adjetivo “inconsciente” debe ser tomado aquí en el sentido de “no inteligible”). Cuando Freud retoma de Fechner la idea —idea que, por lo demás, es tan antigua y universal que no podría ser objeto de ninguna atribución— de que la escena en la cual se desarrolla el sueño es una escena distinta de la de la actividad representativa propia del estado de vigilia, es evidente que una y otra escenas pertenecen al sistema preconsciente-consciente. El inconsciente no podría ser comparado a una escena: es el concepto de un muy alto grado de abstracción, único que permite trascender el sentido manifiesto del sueño para atribuirle su otro sentido, que es el del reordenamiento que efectúa a partir de elementos representativos tomados a la escena del pensamiento ordenado. El sueño, como el síntoma neurótico, tiene un doble sentido; su sorprendente absurdo puso a Freud en el camino del descubrimiento; pero el descubrimiento es que poseen un doble sentido como toda habla humana; no el doble sentido de una habla intencionalmente ambigua en su doble referencia a un mismo sistema de inteligibilidad. El habla humana tiene un sentido que resulta de la forma del sistema significante del cual toma sus elementos, su sentido aparente, y otro sentido, oculto, que no es como un sentido momentánea o fortuitamente inaparente, sino que sería del mismo orden. Su segundo sentido es el que resulta de su relación con otros sistemas de inteligibilidad diferentes de aquel del que parece tomar sus elementos. Es este segundo sentido el que da cuenta de su singularidad (la toma en consideración, sola, de la estructura de un sistema significante que está dotado o no de generalidad, por definición, no puede llevar a la necesidad de un discurso, singular por definición, que le preste sus elementos). Esto es válido para todo otro acto, además de el del habla. Podemos entonces decir, generalizando, que la persona es la coyuntura, localizada en el individuo, de los diferentes sistemas de inteligibilidad que constituyen la sociedad, coyuntura en la singularidad de sus actos, y que la universalidad de la persona reside en el aparato de su alma —con su referencia totalmente particular al concepto del inconsciente— que es el medio de la interpretación de sus manifestaciones singulares.

El sueño puede pasar por ser un acto individual por excelencia. Pero no hay más que considerar, con Taylor⁴ por ejemplo, que el soñador, en su sueño, está dotado de intemporalidad y de ubicuidad, que anima el mundo entero, para pensar que igualmente el mundo entero está en el soñador y que el sueño es el acto más colectivo que existe. Ya he señalado que la oposición individual-colectivo carece de pertinencia para el tema que nos ocupa. La oposición entre la singularidad y la universalidad, al contrario, nos permite

Unbewusste, G.W., X, 1913, 246-303 [*Lo inconsciente*]. Véase también la discusión sobre la cuestión de la doble inscripción en el informe de S. Leclair y J. Laplanche en el presente volumen.

3. S. Freud, *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse*, G.W., VIII, 430-439. [*Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis*, B.N., I, 1081-4.]

4. E.B. Taylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, del cual se encuentra un estudio en: E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 4a. ed. PUF, París, 1960.

distinguir dos caracteres del sueño: es un acto singular, y en tanto tal remite a la universalidad del medio de su interpretación. Resta decir que no tiene valor social, que no contribuye a la cohesión de la sociedad más que en una medida mediocre y en circunstancias particulares; es pues necesario que pueda oponerse a otros actos que, desde el punto de vista de la sociedad, no presentan esos caracteres negativos. Desde este punto de vista, antes que ser considerado como un acto individual, el sueño debe ser considerado como un acto narcisista, por oposición a la categoría de los actos sociales. Freud ha introducido la oposición entre actos narcisistas y actos sociales porque la discusión del carácter colectivo de la psique le parecía mal fundada.⁵

El acto narcisista no es el que proviene del amor de la propia imagen del sujeto. El amor por la imagen de sí mismo es, en la teoría psicoanalítica, el hecho que se ha convenido en denominar narcisismo secundario; secundario porque el reflejo de Narciso, en el fracaso de la contemplación de su imagen disociada de sí —no olvidemos que muere por ello— es el del nirvana, que merece, por esta razón, el nombre de narcisismo primario. El estado de fusión con el todo donde el interior y el exterior de sí se hacen uno y que, realizado de una cierta manera en el sueño o en la obnubilación de la conciencia que acompaña al orgasmo, no se alcanza más que en la muerte; es conceptualizado tanto como sea posible por la intemporalidad y el “todo está en uno y uno está en todo” (condensación y desplazamiento) del proceso primario que rige el inconsciente. Hemos sido llevados a definir negativamente el acto narcisista porque realizándose dejaría de ser acto, desaparecería del campo de la inteligibilidad. En acto, el sueño no es más que la rememoración del sueño. Por oposición del acto narcisista, el acto social es aquel que, refiriéndose al corte entre el interior y el exterior de sí, concurre a la cohesión de la sociedad designando a la persona, a la vez, en primera, en segunda y en tercera persona, en el seno de un sistema signifiante. El acto social se caracteriza por su conformidad a un sistema de valores de alcance general. Es decir, que el acto absolutamente social sería puro signifiante, no-acto, en razón de su carencia de singularidad, y que el acto absolutamente narcisista sería pura singularidad sin referencia a un sistema signifiante, por lo tanto todavía no-acto. Es bien evidente que la definición misma del acto exige que éste sea a la vez narcisista y social. Queda que el tipo de lo que, por aproximación, se puede designar como un acto narcisista es el sueño, y que la misma aproximación permite ver, por ejemplo, en el cumplimiento de una obligación ritual, el tipo del acto social.

En un gran número de sociedades primitivas la actitud de un yerno frente a su suegra obedece a un cierto número de prescripciones que tienen por carácter común el de prevenir o evitar todo contacto entre estas dos personas. La motivación consciente de estas prevenciones rituales [*“ritual avoidances”*, Radcliffe-Brown] es en general de poca amplitud. Son correlativas de la idea de una relación de amistad antes que de una relación de hostilidad;⁶ pueden ir acompañadas de la obligación, para el yerno, de hacer regalos,

5. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, G.W., XIII, 74-100. [*Psicología de las masas*, B.N., I, 1127-65.]

6. Están de hecho bajo el signo de la ambivalencia de sentimientos tal como Freud lo descubrió antes que Radcliffe-Brown. S. Freud, *Totem und Tabu* G.W., IX, 1912-1913. [*Tótem y tabú*, B.N., II, 511-99.]

de la manera más discreta, a su suegra, a la que llama a veces su mejor amiga. Esta costumbre no extrae su interés solamente de su gran extensión geográfica. No está aislada, es parte de todo un sistema de prescripciones que regulan en una sociedad dada las actitudes que un sujeto debe observar frente a sus parientes y aliados. Radcliffe-Brown⁷ ha sido el primero en mostrar que estas diversas actitudes podían estar ligadas por correlaciones; así, en toda sociedad en la que existe el avunculado esta institución supone una correlación entre la actitud del sujeto frente al tío materno y su actitud frente a su padre: si la primera es familiar, la segunda está bajo el signo de la severidad, e inversamente. C. Lévi-Strauss⁸ ha establecido que en realidad la relación avuncular tiene cuatro términos: supone un hermano, una hermana, un cuñado, un sobrino, y estos cuatro términos están ligados por la ley siguiente: “La relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer, de modo tal que conociendo una pareja de relaciones sería siempre posible deducir la otra”. A pesar de que, hasta donde sé, el estudio de las actitudes no haya sido nunca emprendido de una manera sistemática como lo ha sido el del parentesco, parece que disponemos de elementos suficientes para formular que a un sistema de parentesco dado se superpone, de una manera que quedaría por establecer, un sistema de actitudes, no teniendo esta regla sentido más que para las sociedades en las que las obligaciones que conciernen al comportamiento que se debe tener frente a sus diferentes parientes y aliados están firmemente establecidas.

Por lo que respecta a las actitudes y el parentesco, tendríamos que habérnoslas con dos sistemas diferentes de inteligibilidad de la sociedad, con dos sistemas entre muchos otros, por supuesto. El estudio de cada uno de ellos procede del descubrimiento de correlaciones formales entre sus términos, lo que ha sido hecho para el parentesco y esbozado para las actitudes que se prestan evidentemente menos a este género de trabajo. El estudio de los lazos que unen los dos sistemas pasa por el de la persona y corresponde a la interpretación —que pone en juego el concepto del inconsciente. De hecho, podría ser enfocada desde dos niveles distintos: la correlación entre los sistemas particulares de una sociedad determinada no es concebible más que en una referencia a la originalidad de dicha sociedad, a lo que la distingue de otras sociedades. Estos datos serían ciertamente complejos, no podrían quizá situarse fuera de la dimensión histórica. La correlación entre sistemas considerados en su universalidad es más fácil de establecer, y requiere ser establecida en primer lugar. Es solamente a este último nivel, de universalidad, como lo planteamos aquí. Su condición es que los sistemas considerados sean universales, lo que implica que para cada uno de ellos la multiplicidad de sus disposiciones formales originales, que revela el estudio de diferentes sociedades, pueda ser relacionada con una estructura elemental que sea verdaderamente universal. Esta condición se ha realizado por lo que se refiere a los sistemas de parentesco. C. Lévi-Strauss ha mostrado que los tres principios del parentesco, la consanguinidad, la alianza y la filiación, se encuentran representados en el esquema constituido por la relación entre los cuñados (un hermano, una hermana, el

7. A.R. Radcliffe-Brown, “The mother’s Brother in South-Africa”, en *loc. cit.*, 1924, pp. 15-31.

8. C. Lévi-Strauss, “L’analyse structurale en linguistique et anthropologie”, 1945, en *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.

marido de la hermana), completado por la figuración de aquel que es hijo de uno y sobrino del otro y que podría cumplir la función de átomo constitutivo de todos los sistemas de parentesco. En lo que concierne al sistema de actitudes la situación es más confusa, pero existen argumentos suficientes como para suponer realizada la condición.

En una obra anterior en diez años a los trabajos de Radcliffe-Brown y que una lectura demasiado superficial llevó a muchos etnólogos a relegar al rango de las fantasmagoríasseudocientíficas, Freud, estudiando el conjunto de curiosidades que constituía la literatura referente a las instituciones y costumbres más o menos ligadas a la prohibición del incesto en las sociedades primitivas, se detuvo sobre la prevención ritual concerniente a la suegra. El “conocimiento de las tendencias ocultas del alma” le parecía susceptible de proporcionar una interpretación de ese hecho de apariencia paradójica, puesto que la suegra constituye un objeto tanto menos incestuoso cuanto que puede pertenecer a la misma clase matrimonial que la esposa, su hija. Para situar bien el problema precisemos que se trata de interpretar, gracias al concepto del inconsciente en tanto que instancia perteneciente al aparato del alma, una actitud ritual —es decir, un significante que está en acto— cuyos lazos con la organización del parentesco son de tal modo evidentes que su sentido permanece oscuro para la observación empírica. La actitud adoptada frente a la suegra se interpreta, según Freud, como resultante de la coexistencia de la actualidad de la imagen de la suegra y de la imagen de la madre conservada intacta en el inconsciente. La imagen de la suegra está inscrita en el sistema preconscious-consciente, es temporal, está sometida a las leyes de un espacio recortado que conoce la oposición del interior y del exterior del sujeto. La imagen de la madre de la que se trata aquí no es la que actualmente el sujeto puede percibir; no se la debe representar como susceptible de ser figurada. Virtualidad de una imagen, antes bien, está sometida al proceso primario en la intemporalidad de un espacio sin cortes. El acto de prevención ligado a la imagen actual de la suegra es un acto social. El acto ligado a la imagen de la madre conservada intacta en el inconsciente se debería a lo que Freud llama la omnipotencia del pensamiento, que, como el pensamiento del sueño, pareciendo realizar la función narcisista no hace más que fundar el deseo en su falta de realización; esto es, el acto narcisista. Al lado de la imagen de la madre conservada intacta en el inconsciente está el deseo indecible; al lado de la actualidad de la imagen de la suegra está lo que es, la certeza en acto, en acto perteneciente a un sistema de alcance general que existe fuera de sí, certeza que es a la vez conciencia en tanto que se refiere a la ley y conciencia moral en su disputa. La realización omnipotente del deseo en el acto narcisista no es más que fracaso en su referencia al no-acto, fuera de la inteligibilidad, en tanto que acto social apremiante es realización de sí pero en una intención de pura inteligibilidad que lo supera, porque sería aún no-acto. Es así como la persona se encuentra constituida en su dualidad narcisista (deseando a su madre) y social (yerno conforme a las reglas del parentesco).

Desde el punto de vista sociológico, es evidente que la persona está constituida en todas sus relaciones de parentesco y no solamente en su posición de yerno. Debemos, pues, preguntarnos si una sola actitud ritual, un solo acto, implica la totalidad del *status* de la persona en su parentesco, lo mismo desde el punto de vista de la actualidad de su repartición espacial que desde el punto de vista de su repetición en la filiación. Me parece que Freud, tomando como punto de partida de su reflexión el *status* del yerno,

aborda la persona en un momento muy privilegiado de su oblicuidad que permitirá mostrar que la respuesta debe ser afirmativa: el yerno no está, en primer lugar, definido en el orden de la inteligibilidad más que por relación a la actualidad de un linaje constituido por una mujer y por su hija, que le son exteriores y que mantienen entre ellas una relación de semejanza. En su propio linaje, por el contrario, no está definido ni en el corte espacial ni en el de las generaciones, ya que su relación con la imagen de la madre es fusional e intemporal. Su actitud frente a su suegra implica entonces la oposición entre su corte virtual en su relación oblicua y su ausencia de corte en su propio linaje, que no aparece aún como tal. Nuestra pregunta nos conduce por lo tanto a interrogarnos otra vez si su actitud ritual implica que deberá haber allí un corte constitutivo de su propio linaje. Su actitud, dice Freud, es el signo de la prohibición del recuerdo de la genealogía de su elección amorosa: antes de amar a su mujer ha amado a su hermana, y a su hermana la ha amado en lugar de su madre, que fue el primer objeto de su amor. La reserva que adopta frente a la madre de su mujer está destinada a evitar que le recuerde a su propia madre. Esta afirmación no debe ser considerada, contrariamente a las apariencias, como una introducción de la respuesta en los datos del problema.

Si la relación con la imagen de su madre está en el inconsciente, el acto del yerno debe ser considerado, según la fórmula ya citada de Freud, como un signo de reconocimiento de que el proceso de su relación con la imagen de su madre es inconsciente. El constituye la unidad de la asociación por contigüidad, que es propia del proceso del inconsciente (siendo la asociación por contigüidad la de la condensación y el desplazamiento) y de la asociación por semejanza que caracteriza el proceso del sistema pre-consciente-conciencia. Ahora bien, las asociaciones por contigüidad que reinan en el inconsciente no conocen ni genealogía ni elección, en virtud de la intemporalidad y de la ausencia de contradicción que las caracterizan. ¿Cómo, entonces, la posición del yerno puede recordarle la genealogía de una elección concerniente a su madre y a su hermana? Debemos considerar que *el acto social instituye retrospectivamente la genealogía de una elección amorosa*, superponiéndola a la relación de contigüidad narcisista. Sólo al convertirse en yerno se produce el advenimiento de la persona que tiene una madre y una hermana que se suceden.

Tiene poco sentido decir que el hombre deja su madre para conformarse a la prohibición del incesto. Más bien habría que considerar que no se constituye como objeto hasta el momento en que se la pierde, en el acto de la renuncia. Este acto no puede referirse más que al reconocimiento del padre. Pero hasta aquí no ha sido planteado el problema del padre, y antes de llegar a su reconocimiento partiendo de la interpretación de la posición de yerno nos queda una etapa por salvar: el acto del yerno es correlativo de la ruptura con la hermana, de la regla que quiere que dé a su hermana y reciba en cambio una mujer, lo que implica la existencia de otro, su semejante, su cuñado. La relación entre cuñados constituye, según C. Lévi-Strauss, el eje de todo el sistema de parentesco, que está fundado en un intercambio de mujeres. Es necesario ver además que en este intercambio no existe equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe. Tanto de un lado como del otro, lo que se da es una pequeñez, una parte de sí mismo, y lo que se recibe es la mujer, que es la pequeñez del otro en el intercambio. Así es como, según J. Lacan, el advenimiento del sujeto al lugar del Otro es una operación que implica un resto, la

pérdida irremediable de un objeto que denomina el “pequeño otro”.⁹ En el ejemplo que nos ocupa el objeto perdido en el advenimiento del sujeto al lugar del cuñado es la hermana, no una mujer dada al otro sino una parte recortada de sí mismo en el intercambio constitutivo de sí. Sólo esta ruptura instituye el deseo, como lo muestra J. Lacan; lo instituye en tanto que el deseo, por oposición a la virtualidad de la fusión narcisista, implica un objeto del deseo. Deseando, el sujeto lo es en la ruptura irremediable de lo interior y lo exterior de sí, por lo cual su persona adviene. Pero deseando qué, si no es el pequeño objeto que sólo puede ser perdido, puesto que es el símbolo del reflejo de la fusión narcisista donde, fuera de la inteligibilidad, la persona ya no existe. La mujer que recibe el sujeto en el intercambio no podría colmar su deseo. He aquí una interpretación posible del mito de la génesis de Eva.

La importancia acordada aquí a la posición del cuñado puede constituir un problema. Sabemos que está plenamente justificada desde el punto de vista etnológico, pero la experiencia de la clínica psicoanalítica nos enseña también que en esencia la persona se constituye en el curso de una infancia en la cual no podría plantearse la cuestión de contraer matrimonio. Para allanar esta dificultad se podría argüir que la persona se constituye en el curso de la infancia favorecida por la experiencia de un medio que está estructurado por sistemas de inteligibilidad, de los cuales es parte la organización del parentesco —esto sería aventurarse por el atolladero de la explicación ontogenética. Más vale observar que la relación entre cuñados es una de las múltiples apariencias de la constitución del sujeto en lugar del Otro, la que la observación etnológica más valora. En clínica psicoanalítica la referencia al prójimo en la misma generación, hermanos, camaradas de clase, colegas, aparece constantemente, al punto que podría uno preguntarse si la referencia al padre no pasa necesariamente por la referencia a otro de la misma generación que él. La cuestión estaría mal planteada. La semejanza de la posición frente al cuñado y la que implica en el niño la existencia de hermanos o de condiscípulos, de competidores, no supera la simple analogía.

Desde el punto de vista etnológico, el hecho de que un hombre despose una hija que carece de hermano no altera de manera radical su *status* en el sistema de parentesco, su *status* fundado en la relación entre cuñados. Para que devenga sujeto como su cuñado, no es necesario que tenga un cuñado de carne y hueso. El cuñado no es más que la figuración del Otro en un sistema de inteligibilidad determinado, el del parentesco. Desde el punto de vista de la constitución de la persona en el cuadro del mundo de la infancia, la figuración del Otro es mucho más contingente, pues, en realidad, la clínica psicoanalítica nos revela esa constitución en múltiples niveles de inteligibilidad que por lo demás no es siempre fácil, ni siempre necesario en la práctica corriente, delimitar con cuidado. Lo que se puede decir de cierto es que esos diferentes niveles no se definen por relación a la figuración del Otro, sino más bien por relación al pequeño objeto, símbolo de lo que está irremediablemente perdido. El significante clave del sistema de parentesco no es el cuñado sino la pequeña casamentera que remite a la relación entre cuñados. Es sabido que otras figuraciones privilegiadas de este símbolo, las que cobran relieve en el curso de la cura psicoanalítica, son el seno de la madre, el bolo fecal, el pene concebido separable, el niño

9. J. Lacan, *Séminaire*, 1962-1963 (inédito).

y, en otros registros, la palabra, el dinero, el fetiche.¹⁰ A cada una de esas figuraciones de lo pequeño pueden corresponder representaciones más o menos contingentes del Otro, contingentes porque fundamentalmente el Otro es el doble, el del mito de Narciso, el símbolo “pequeño” que remite a lo que está irremediabilmente perdido en el advenimiento del sujeto al lugar de su imagen separada de él.

En este punto de la constitución del deseo en el advenimiento del sujeto en el lugar de su doble que es Otro, está implícita la referencia al padre tal como se la encuentra en la *Psicología colectiva y análisis del Yo*. Sin extenderme más en el cuadro del presente artículo, recordaría solamente esto: En este trabajo, cuyo preámbulo establece la distinción entre actos sociales y actos narcisistas, y que está centrado en la noción de que la identificación con el padre y el amor a la madre son simultáneamente movimientos primordiales, Freud termina por fundar la cohesión de la sociedad sobre la identificación de sus miembros entre sí a favor de la introyección de un ideal común. En la presente exposición nos contentaremos con acceder de una manera más esquemática a la referencia al padre a partir de la consideración de la relación entre cuñados.

El acto social de la evitación de la suegra, al mismo tiempo que se refiere a la alianza ante los cuñados, instituye, lo hemos visto, una relación de semejanza entre la hermana y la madre. Esta semejanza implica necesariamente que la madre sea, ella también, a diferencia de aquella cuya imagen es conservada intacta en el inconsciente, objeto perdido y mujer recibida. Receptor privado de su omnipotencia narcisista, el que la ha perdido y recibido, ese ser doble, encarnación de la ruptura en acto donde adviene la persona en el desdoblamiento de la imagen narcisista de la madre caída en el inconsciente (aquella a cuya caída se refiere el objeto del deseo) y de la imagen social de la madre (objeto transitorio del deseo rápidamente abandonado), encarnación de la ley que confiere a la persona su legitimidad en la filiación, es el padre, el padre mortal. Así, la ruptura en la repetición de las filiaciones está indisolublemente ligada a la ruptura en el espacio donde la persona adviene al lugar del Otro. El acto social es a la vez repetitivo y disociador en el espacio, por lo mismo que se opone al acto narcisista. La oposición entre acto social y narcisista implica que la ley del intercambio y la ley de la filiación son correlativas la una de la otra, que la universalidad de la persona se establece en el tiempo y en el espacio a la vez. He querido mostrar con un ejemplo hasta qué punto la hipótesis freudiana del inconsciente —instancia del “aparato del alma”, de la que la oposición entre el acto narcisista y el acto social no es, recordémoslo, más que una consecuencia— confiere una inteligibilidad a los datos dispares de lo que se ha convenido en llamar la antropología social.¹¹

No podría concluir sin subrayar la apertura sobre la cuestión de la singularidad de la

10. Cf. S. Freud, *Über Triebumsetzungen insbesondere der Analerotik*, G.W., X, 1916. [Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal, B.N., I, 999-1003.]

11. Es sabido que E.E. Evans-Pritchard (“Social Anthropology: Past and Present”, en *Essays on Social Anthropology*, Faber and Faber, Londres, 1962) estima que “*Social anthropology. . . studies societies as moral systems and not as natural systems. . . it therefore seeks patterns and not scientific laws and interprets rather than explain*”. A este muy importante punto de vista que considera sobre todo la antropología social como apuntando a un grado superior de inteligibilidad de los hechos de la existencia humana, no le falta más que la indispensable distinción entre el campo de las correlaciones formales (*patterns*) y el de la interpretación.

persona en sus palabras y sus actos, sobre la que desemboca el camino que hemos seguido a partir del examen del informe de H. Lefebvre. Estando definida la persona como la coyuntura localizada en el individuo de diferentes sistemas significantes cuyo conjunto forma la estructura social, el punto de intersección que reúne estos sistemas imaginados inscritos sobre planos paralelos podría aparecer como si no fuera más que una simple imagen.¹² De hecho, ese punto de intersección reúne los diferentes sistemas significantes en el nivel de una figuración, en cada uno de ellos, del pequeño objeto símbolo de lo que está irremediabilmente perdido en el advenimiento de la persona. Constituye así una cadena de representaciones que liga los diferentes sistemas de inteligibilidad, cadena que denomino simbólica en razón de su función¹³ y que es evidentemente de naturaleza totalmente diferente de la de un sistema signifiante. En una primera aproximación se puede formular la hipótesis de que la singularidad de la persona en sus actos está ligada a la elección, en cada uno de los sistemas significantes, de la representación privilegiada de lo "pequeño" que concurre a la formación de la cadena simbólica. Así, del mismo modo como ella da cuenta de la unidad de la repetición en el tiempo y de la disyunción en el espacio, la concepción freudiana del "aparato del alma" daría cuenta de la persona en la universalidad de su ser y en la singularidad de sus actos.

12. Compárese esta imagen del punto de intersección con aquella, tomada de J. Lacan por J. Laplanche y S. Leclair en su presentación sobre el inconsciente y el lenguaje (en el presente volumen), de la intersección entre dos cadenas de significantes semánticos que fijaría el sentido.

13. Cf. C. Stein, *L'interprétation d'un reve*, Seminario de antropología psicoanalítica, año 1961-1962, fasc. IV - policopiado por el Institut de Psychanalyse de París.

SEXTA PARTE

EL INCONSCIENTE Y EL PENSAMIENTO FILOSOFICO

Delimitemos primero los marcos de este trabajo. Sería tan inútil como fastidioso recorrer el conjunto de las tesis y teorías que los filósofos han emitido a propósito del inconsciente, resumir más o menos felizmente a Von Hartmann, Dubois-Reymond, Spencer y otros veinte. Intentemos, pues, un análisis verdaderamente filosófico inspirándonos en Hegel. La introducción de la *Fenomenología del espíritu* distingue el falso y el verdadero escepticismo. El mal escepticismo examina por turno todas las opiniones defendidas acerca del punto a debatir y las rechaza una por una sin avanzar él mismo un solo paso, concluyendo en cada momento y sin que se modifique jamás el sentido de su proposición, sin que sepa nada. “El escepticismo que acaba con [en] la abstracción de la nada o con [en] el vacío no puede ir más lejos, sino que debe esperar a que ese algo nuevo [una nueva opinión] se le presente para lanzarlo al mismo abismo vacío.”¹ De manera completamente distinta procede el escepticismo verdadero, es decir, aquel que trata, considerando lo que ya ha sido dicho, de abarcar con una mirada y de seguir el *camino* hacia la verdad. Su duda aprehende el “resultado” de sus negaciones “como es en verdad, es decir, como negación *determinada*”.² Entendamos por ello que esas negaciones sucesivas deben comprenderse a sí mismas como un movimiento articulado en el que se dibuja el camino hacia la Cosa y en el que cada negación es una etapa orgánica. “Entonces nace de inmediato una nueva forma, y en la [su] negación se efectúa la transición por la cual tiene lugar el proceso espontáneo, que se realiza a través de la serie completa de las figuras de la conciencia.”³

Apliquemos esto a nuestro propósito, y sin detenernos provisionalmente en el último miembro de la frase citada, ni discutir si hay una “serie *completa* de las figuras de la conciencia”. Aun los psicoanalistas que reflexionan sobre el sentido filosófico del psicoanálisis coinciden en decir que dicho sentido se aclara a la luz del pensamiento fenomenológico.⁴ Y es, pues, a éste al que nos referimos para tratar de establecer un sentido

1. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de J. Hyppolite, I, p. 71. Las palabras entre corchetes son nuevas. [Traducción española de W. Rocés y R. Guerra, FCE, México, 1966.]

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. Citemos algunos testimonios particularmente claros y significativos: “Nos parece que estos términos [es decir, los “conceptos teóricos que Freud ha forjado en el progreso de su experiencia”] no pueden aclararse más que al establecer su equivalencia con el lenguaje actual de la antropología, además de los últimos problemas de la filosofía donde con frecuencia tiene que volver a beber el psicoanálisis”. J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, en *La Psychanalyse*, núm. 1, p. 84.

“La fenomenología encuentra en el psicoanálisis una materia tanto más dúctil cuanto que el psicoanálisis parece haber nacido a partir de los mismos desplazamientos metodológicos que le franquearon el camino”, X. Audouard, “Pourquoi Hegel”, en *La Psychanalyse*, núm. 5, p. 237. La fenomenología a la que se refiere el texto citado es la de Husserl. Y si el autor, finalmente, prefiere la de

filosófico del inconsciente, no sin apoyarnos igualmente en la concepción hegeliana de la fenomenología cuyo parentesco con la concepción contemporánea —lo mismo que la oposición— no es menos esencial a nuestro tema.⁵

En verdad, un atento examen de los textos y del espíritu que los anima nos sitúa frente a un hecho cuya importancia ha sido puesta de relieve con frecuencia por la propia fenomenología (después de Hegel, por lo demás). Mientras que el saber absoluto no se constituya —y nos contentaremos aquí con anotar el hecho sin preguntarnos si algún día dejará de ser hecho— no puede dejar de manifestarse un desacuerdo, generador del progreso de la reflexión, entre la manera en que el docto o el filósofo concibe y define ciertas nociones fundamentales y la manera en que esas mismas nociones fundamentales trabajan efectivamente su obra.⁶ Hay pues en la fenomenología —y hay que distinguirlas claramente— una concepción expresa del inconsciente y, por otra parte, una referencia constante y fundamental a lo que puede ser el inconsciente en la existencia y en el cogito, que nos muestra una concepción virtual sensiblemente diferente de ese inconsciente. Habrá que entender también, por otra parte, esta diferencia.

Comencemos por la doctrina expresa. Es bien sabido que el pensamiento fenomenológico no ha disimulado jamás su hostilidad hacia la noción de inconsciente y que no sería difícil citar en este sentido textos, despojados de todo equívoco, debidos tanto a Husserl como a Sartre. Es esencial ver, sin embargo, en qué nivel se sitúan estas negaciones. Ese nivel es el de todas las teorías clásicas del inconsciente que, al interrogarse acerca de él, se preguntan si existe algún depósito donde la conciencia pueda depositar, “cosificándolos”, “contenidos” actualmente inútiles o inoportunos, pero cuya conservación presenta un interés a veces capital. Los absurdos de semejante suposición saltan a la vista; su rechazo se apoya por entero en la tesis que prohíbe confundir el *status* de la cosa y el de la conciencia.⁷ Hay que observar, sin embargo, que una lectura de Freud, aunque sea apresurada y superficial, incitó a los filósofos a modificar sus datos sobre el problema, sin proponer, sin embargo, su solución filosófica. Esta lectura, en efecto, hizo resaltar que el problema del inconsciente no podía clasificarse entre los anexos al problema de la memoria, como se había hecho muy generalmente. La cuestión se transforma y se complica: el inconsciente debe ser considerado como una instancia autónoma o que pretende a la autonomía. Es una instancia dinámica, dotada de una estructura propia y que, a pesar de

Hegel, es por razones que la interpretación de la fenomenología contemporánea presentada en nuestro estudio puede asumir perfectamente —y mejor, al parecer, que la de Hegel. Encontramos consideraciones de sentido análogo en A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, pp. 268 ss.

5. Disponemos, sobre este punto, del admirable trabajo de Hyppolite, “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, en *La Psychanalyse*, núm. 3, pp. 17ss artículo redactado por J. Laplanche. Nosotros hemos tratado también algunos aspectos de estos problemas en nuestra contribución al *Recueil commémoratif de E. Husserl*, intitulada “Reflexions sur une problématique husserlienne de l'Inconscient, Husserl et Hegel”, *op cit.*, pp. 221ss.

6. Está demasiado claro que Freud mismo nos da un valioso ejemplo de esta situación. La oposición está —en él manifiesta y unánimemente reconocida— entre lo que piensa teóricamente de la causalidad o del determinismo y la concepción efectiva de estos que pone en acción su práctica psicoanalítica.

7. Y aun si se acepta el *status* de cosa para la conciencia, nada se resuelve. Pues no hay respuesta a la objeción de Bergson: ¿cómo pensar que el cerebro pueda “conservar” cualquier cosa si él mismo no está menos sujeto al cambio que todas las demás cosas?

la palabra que la designa (in-consciente) podría no estar destinada a comprenderse —o no sólo— en relación con la conciencia.

Nos parece bastante claro que el sentido de las negaciones a las que hemos hecho alusión equivale no a comprobar el problema sino a negar que pueda recibir alguna solución, ni en la ontología del racionalismo clásico ni tampoco en la del naturalismo materialista, a la que algunas veces Freud, cuando se aventura a disgusto en el terreno que considera ajeno de la filosofía explícita, otorga ciertos favores.

Gracias a Freud, pues, el problema filosófico del inconsciente deja de ser localizable en sus coordenadas clásicas. Pero ese cambio de puntos de referencia no es el único al que el filósofo de principios de siglo debe sujetarse. Ahora ha aprendido que no puede ya —si es que pudo alguna vez— pensar el inconsciente en la simple dimensión negativa de la conciencia. Pero, justamente, nos preguntará Husserl, ¿es mejor la situación por lo que respecta a ese correlativo antagónico, tan privilegiado no obstante? Las coordenadas en las que el pensamiento moderno ha encerrado el problema y la ontología de la conciencia ¿son realmente más estables? No puede discutirse que la fenomenología da una respuesta negativa a esta pregunta y que se esfuerza por aportarle una modificación decisiva.

Nos gustaría volver, a este respecto, sobre un texto capital que ya hemos tenido ocasión de comentar en otra parte,⁸ pero cuyo alcance nos parece inagotable. Se trata, es verdad, de un texto que no es literalmente de Husserl sino de Fink. Consagrado precisamente al problema del inconsciente, fue redactado en nota del parágrafo 46 de la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, y los editores, Van Breda y Biemel, lo insertaron en los anexos de la obra.⁹

En el propio parágrafo 46 trata de una dificultad fundamental subyacente en toda fenomenología y a la que, por otra parte, encontramos alusiones en casi todas las páginas de la obra de Husserl. Este problema es la *necesidad ineluctable de lo implícito* en toda experiencia humana y en todos sus niveles. No se trata de una comprobación de hecho; se trata de ver que lo implícito, lo referencial, lo alusivo, lo virtual, lo anticipativo, etc., son, desde la percepción, *constitutivos* de la humanidad misma de la experiencia. Llámense, como hace Husserl, *potencialidad*, *horizonte* o de otra manera, estas “dimensiones” esenciales de la experiencia suponen inmensas consecuencias para el sentido y el *status* ontológico de esa misma experiencia. En primer lugar, que entre la presencia y la ausencia, entre la realidad y la “irrealidad”, la oposición no es la que el buen sentido coloca entre el *sí* y el *no*, que esta oposición es susceptible de modalidades múltiples y ambiguas. En segundo lugar, que si se admite —tesis central de la fenomenología— que a cada tipo de aparición de un objeto corresponde un *tipo correlativo* de aprehensión para el sujeto y, por tanto, una manera de que ese sujeto sea sujeto, el resultado es que las dimensiones de ambigüedad de que hablamos se trasladan al interior del sujeto mismo. En tercer lugar, que resulta imposible *definir* entonces la subjetividad por la posesión transparente de sí misma; más aún, que esta definición iría *contra* la naturaleza de esa subjetividad. En cuarto lugar, que un sujeto así concebido se sitúa, por sí y esencialmente, en el orden del lenguaje, puesto

8. C.F. a este respecto nuestro artículo “Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient”, ya citado.

9. Cf. *Krisis*, pp. 473-5.

que el lenguaje es, justamente, aplicación de la dialéctica de la presencia y de la ausencia. Y, por último, que todas estas tesis no son sino ilustraciones y consecuencias de la verdad de la que parte toda la fenomenología husserliana: *Bewusstsein ist Intentionalität*, la conciencia es intencionalidad.

Estas afirmaciones aportan amplia materia de reflexión. La primera orientación que se propone a esta meditación es, precisamente, la que ofrece la nota de Fink, quien comienza por emitir algunas consideraciones aparentemente propias para suscitar el escándalo pero que, si se profundizan, perderán ese carácter provocativo. La noción misma de in-consciente nos anuncia que la problemática de que trata podría desarrollarse únicamente con referencia a la de la conciencia. Es, juzgarán algunos, uno de los perversos juegos de palabras que acostumbran hacer los filósofos; o es una pretensión insostenible porque los hechos la contradicen. Ni lo uno ni lo otro. Y, antes que nada, ¿por qué no se dice de los fenómenos de la naturaleza que son inconscientes (salvo en cierta tradición romántica que dejaremos fuera del debate)? La esencia de la conciencia consiste en que no parecen llamados a integrarse *de una manera cualquiera a una actividad constitutiva de sentido* —hasta donde podemos ver. Ahora bien, esta integración se efectúa en cuanto a las modalidades del inconsciente o de lo implícito enumeradas por Husserl. Pero es lo que no se efectúa menos —aunque quizá *de otra manera*— en cuanto al inconsciente de Freud.¹⁰ Si no hubiera *de ninguna manera* “retorno de lo reprimido” —y este retorno se indica siempre y necesariamente en una actividad (una actitud, si el término parece menos chocante en comparación con el aspecto “pasivo” de algunos de esos “retornos”) constitutiva de sentido— ¿cómo se justificaría concebir una represión cualquiera? Es verdad, pues, que por un aspecto capital el inconsciente se relaciona de alguna manera (todo el problema reside en saber cuál) con el orden de la conciencia. No decimos —no lo sabemos— que dependa totalmente de éste. El hecho de que nuestro cuerpo se refiera indubitadamente a esa actividad constitutiva de sentido del que es una fuerza esencial no impide que sea también una *cosa* y, como tal, explicable por la ontología de la cosa. Esta congruencia no es fácil de pensar pero, como dato propuesto a toda reflexión de antropología filosófica, es inevitable. Esto nos autoriza ya a dar otro paso. Si, afirmación central de fenomenología, la conciencia se separa del orden natural —o al menos se distingue de él— por la intencionalidad,¹¹ hay que pensar que el inconsciente se caracterizará por un modo particular y original de intencionalidad, es decir, por una institución de sentido de tipo *sui generis*. Ahora bien, ésta es otra manera de ver que coincide exactamente con la de Freud que, aunque discípulo de Brentano al mismo tiempo (o con dos años de diferencia) que Husserl, no percibió los servicios que la noción de intencionalidad hubiera podido prestarle. No era, por otra parte, su tarea. El creador de un saber nuevo no tiene que averiguar según qué tipo de ontología se integrará ese saber a la

10. Desde el momento mismo en que se reconoce que el “síntoma tiene un sentido”.

11. Este término de intencionalidad no debe prestarse a malentendidos. No quiere decir que la conciencia se proponga siempre un fin —aun cuando el poder proponerse un fin sea un modo de la intencionalidad— sino que, al contrario del estado natural que es simplemente lo que es, su ser se agota al apuntar y al dirigirse hacia el otro de ella misma (*Bewusstsein ist Intentionalität*). Las modalidades de esta orientación son innumerables (percepción, volición, imaginación, recuerdo, afecto, praxis, etc.). Todas son constitutivas de sentido y la tarea del fenomenólogo es describir los tipos de estructura tanto de los modos instituidos como de los sentidos que establecen.

antropología filosófica. “Al comenzar el crepúsculo emprende el vuelo la lechuza de Mi-nerva”,¹² en el momento en que a la labor cotidiana sucede el “reposo” de la especulación.

Pero volvamos a Fink. El conoce la objeción para la que acabamos de proponer una respuesta. Desarrolla esta objeción para aportarle otra respuesta que va a enriquecer la empresa fenomenológica. Es prejuizar, dice, el recurrir a ese vocablo de in-consciente.¹³ ¿Y no es querer reducir a un solo término la conciencia y la vida¹⁴ haciendo de la primera el término reductor? Y en un tiempo en que los progresos de la ciencia psicológica nos convencerían quizá de que si hay reducción tendría que funcionar en sentido contrario. No vacila en responder que semejante reproche dirigido contra el idealismo —real o supuesto— de la fenomenología sólo es prueba de ingenuidad filosófica. Pues, justamente, el reproche supone que la filosofía *sabe* lo que es lo consciente. Y no lo sabe, sobre todo si los que le conceden este crédito insidioso aplican a la noción de saber las normas que están habituados a imponerle en su propio campo.

Pero ¿qué es entonces la filosofía si ignora lo que es esa conciencia con la que nos llena los oídos sin cesar desde hace tantos siglos? Es que hay saberes y saberes. “Sabemos”, indudablemente, que estamos despiertos, y sabemos lo que significa la palabra conciencia. Pensar, ver, juzgar, desear, etc., no son palabras vacías de sentido para nosotros ni tampoco son esa especie de sede donde tienen lugar, se vinculan y se articulan todas esas experiencias. Esto hace nacer la ilusión de que la conciencia es un dato inmediato.¹⁵ *Mas la fenomenología ha destruido esta ilusión.* Fundamentalmente, nos muestra en efecto dos verdades que disipan este supuesto (y, en un sentido, real de cualquier manera) saber para sustituirlo por otro que no es, para empezar, más que una docta ignorancia. Si, en primer lugar, la conciencia se agota en las intencionalidades de su otro, y si son tan diversas como los tipos de objetos que le aparecen y si, por tanto, lo que es para nosotros la conciencia sólo se recupera bajo esos movimientos ex-státicos, nuestro saber sobre la conciencia se transforma, y de *adquisición* se convierte en *tarea*, de *origen* se convierte en *fin*. La fenomenología de Husserl toma entonces como lema el subtítulo con que Hegel coronó su libro: la fenomenología es “*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*” (la ciencia de la *experiencia* de la conciencia); la ciencia en que la conciencia se desarrolla como experiencia de sí misma. No sucede otra cosa, por lo demás, con el inconsciente. Algunas evidencias banales bastan para dotarlo de un primer sentido, también ilusorio en gran medida: dormirse, desvanecerse, estar sumergido por el ascenso de las fuerzas oscuras y a veces todopoderosas; encontrar, una mañana, la trama y las palabras de un pensamiento por mucho tiempo machacado e in formulable, son otros tantos acontecimientos familiares que obligan a “admitir” el inconsciente y que permiten “saberlo”. Ahora bien, sucede que el estudio empírico de este último saber ha precedido al desarrollo del otro.¹⁶ Y no ha dejado jamás de moverse en el horizonte implícito de que

12. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de A. Kaan, p. 32.

13. *Ibidem.*, p. 473.

14. Es sabido que Hegel no retrocedió ante esta tesis. Nos parece que la fenomenología se abstiene de realizar, *pura y simplemente*, esa identificación. Cf. más arriba lo que dijimos del cuerpo.

15. *Krisis*, p. 474.

16. En realidad, son exactamente contemporáneos, pero la fenomenología tuvo eco con un retar-

la conciencia es *sabida*. O, más bien, ha sucedido algo peor aún: al descubrir que el inconsciente no podía pensarse bajo este ángulo, el estudio empírico del inconsciente ha intentado invertir los términos del problema y concebir la conciencia en la línea del estatuto ontológico del inconsciente, estatuto por lo demás más o menos improvisado para los fines de la demostración y hecho en gran medida de préstamos tomados a tradiciones filosóficas difícilmente compatibles: las de la filosofía de la naturaleza de Schelling y la de un dinamismo fisicalista.

Entiéndasenos bien. No queremos decir que sea una tal filosofía la que *efectivamente* inspire y fundamente el esfuerzo freudiano. Pero es aquella a la que Freud apela con más frecuencia cuando intenta explicarse a este respecto. Y sobre todo es ella la que aparece históricamente en la presentación de este esfuerzo a la reflexión mejor o peor informada de los filósofos. Que un malentendido sea realmente un malentendido no impide, por desgracia, que tenga un alcance y una repercusión históricas. Y una cosa es rectificarlo y otra muy distinta estudiar ese alcance y esa repercusión históricas.

Por lo demás, no es éste nuestro objetivo. Y si hacemos alusión a estas cuestiones complicadas es únicamente para tratar de situar exactamente ese mismo objetivo.

Lo que ahora nos proponemos hacer es mostrar cómo habría que definir la tradición fenomenológica si es una tentativa de saber la conciencia y cómo, sobre todo, esta tentativa de saber la conciencia implica de suyo un cierto saber del inconsciente, muy diferente a su vez de lo que los fenomenólogos, a veces, creen deber *decir* sobre este inconsciente, y principalmente de este inconsciente tal cual se les aparece, por buenas o malas razones, en el sentido que le atribuyen al psicoanálisis. Pero preguntémosnos en qué exactamente la fenomenología es ese reinicio radical de la filosofía que, desde sus orígenes, su fundador quiso expresamente que fuera. ¿Qué es, pues, lo que marca con el signo de la carencia, al menos en cierto sentido, una historia secular? Es sin duda, lo dice también Husserl, que la filosofía no ha podido jamás, en el curso de la historia, elevarse verdaderamente a la dignidad de ciencia. Husserl no concluyó, con la mayoría de sus contemporáneos, que la filosofía haría bien en copiar el pensamiento fisicomatemático. Concluyó, al contrario, que si el saber del saber no es en sí mismo un saber, todo saber se vuelve incierto y que, por tanto, ese saber del saber debe ser refundido y fundamentado. Y ¿por qué no ha sido fundado después de tantos siglos? La pregunta debe dirigirse en primer lugar a Descartes quien, precisamente, planteó el problema en el sentido husserliano, pretendió resolverlo y no lo resolvió. No lo resolvió porque el saber del saber se ancla para él en la presencia absoluta y transparente de la conciencia a sí misma. Verdad y certeza, en lo sucesivo, se confunden. Lo que ciertamente es interior a la presencia pura de sí en sí (la "representación clara y distinta") es irrefragable e indubitavelmente cierto. Pero esta tesis no es ni siquiera verdadera. Y la desgracia de la filosofía moderna proviene, según Husserl, de que, unánimemente aceptada, no dejó de desarrollar sin embargo la aberración de sus consecuencias, que nos hemos esforzado en vano por remediar. No tenemos que seguir las peripecias de esta historia que es la historia del idealismo. Pero ¿en

do apreciable en comparación con el psicoanálisis. Y sobre todo ni Husserl ni Freud se interesaron jamás el uno por el otro.

qué, por la fenomenología, va a encontrar su metamorfosis el proyecto inicial —fundar el saber en el saber del saber?

Como tal, este proyecto implica, en efecto, que el saber descansa en sí mismo y en su circularidad. Pero esta afirmación no es —piénsese en la etimología de *scire* y de *scientia*— más que la de la absoluta posesión de la conciencia por sí misma, de su presencia, sin distancia, a sí. Con esto tenemos que habérmolas, en nombre de la experiencia misma de esa conciencia. Volvemos así al corazón de lo que nos explicaba el texto de Fink sobre la oscuridad de las relaciones de la conciencia y el inconsciente. La brecha decisiva en el edificio clásico aparece, desde las *Investigaciones lógicas* [1900], con la idea de intencionalidad. Concebir la esencia de la conciencia como relación *intrínseca* al Otro es también recusar radicalmente toda tentativa de definirla por la posesión de sí misma. Pero es también, al mismo tiempo, introducir una ambigüedad constitutiva e insuperable. Pues resulta de inmediato que, si los tipos de presencia ofrecidos por el otro son múltiples —¿cómo negar que lo sean a menos de adherirse a lo más indefinible del positivismo? —,¹⁷ la conciencia que los abarca y los “intenciona” deberá a su vez *πολλάκις λέγεται*, como lo afirmaba Aristóteles del ser.

Una primera conclusión se impone: la filosofía no sabía qué es la conciencia. Y si pretendía saberlo es porque se fundaba en una experiencia natural que alteraba, traduciéndola y haciéndola explícita. Pero la necesidad de una reforma no basta para hacer la reforma. La construcción del edificio fue larga y laboriosa. Examinemos los puntos que nos interesan.

Podrían resumirse sin dificultad, pero esquemáticamente, afirmando que consisten todos en llevar hasta el fin la exégesis de la idea de ambigüedad. Como ya hemos dicho, la primera ambigüedad está en la conciencia misma en tanto que ésta se define por la intencionalidad. Porque ésta significa que la conciencia de sí *está* ligada a lo otro y se recupera en la intención de ese otro. Ocupado por la mañana en mi arreglo personal, pienso en una clase que debo dar poco después sobre la mónada de Leibniz. “¿Qué hace usted?” —me preguntan. “Trato de preparar mi clase”, pero también “me lavo la cara”. Henos ahí en el corazón de innumerables complicaciones y equívocos. Este modesto ejemplo no superpone menos de tres capas de enfoques “simultáneos”: el pensamiento de Leibniz, mi arreglo personal y a mí mismo, en tanto que “presente” en uno y otro. Aunque nos atengamos a las capas consideradas globalmente, manifiestan entre sí relaciones temáticas y téticas muy distintas.¹⁸ La primera capa de objetos está presente tética y temáticamente: pienso en la filosofía de Leibniz sin dejar de saber que pienso en ella. La segunda es sin duda enfocada téticamente y, aunque no lo sea temáticamente como la primera, está muy cerca del plano temático donde puede desembocar a cada instante: que si mi jabón no hace espuma, que la navaja no tiene filo o que la brocha está demasiado rala y, de inmediato, es mi arreglo personal el que, como se expresa Heidegger, va a beneficiarse del “como tal”. En cuanto a la tercera capa, no pasará sin duda al plano

17. Es decir, su reducción de toda realidad a la “cosa física”, tipo finalmente indefinible de manera unívoca puesto que las ciencias positivas —sobre las que el positivismo quiere apoyarse— son ellas mismas pluralistas en la concepción de la estructura de su objeto.

18. Se llama relación *tética* al enfoque efectivo de un objeto. Esta relación es *temática* si el enfoque va acompañado de una conciencia explícita de sí mismo.

temático, aunque exista la posibilidad en todo momento, como lo prueba mi respuesta a la pregunta. Y esto no es todo. Ya que es evidente que cada capa de enfoque es ella misma y, desde el punto de vista del tipo del enfoque, una estructura compleja y móvil. La filosofía de Leibniz es un objeto dotado de un horizonte filosófico, lingüístico, histórico, cultural y, en el ejemplo considerado, pedagógico, cuyos elementos, infinitos en número, gozan de una medida de implicación y explicitación constantemente variable. Y no ocurre otra cosa con la actividad práctica de rasurarse. En cuanto al Yo, si se da por supuesto que su modo de presencia es correlativo del modo de enfoque que ejerce, no puede aparecer más que, de una manera semejante, múltiple.

No se nos censurará si, a propósito de este ejemplo trivial, comprobamos que la distribución de esos objetos y subobjetos como simplemente presentes o simplemente ausentes resulta un puro absurdo. La menor razón no sería, por lo demás, que ya su sola enumeración es radicalmente imposible. Detengámonos un instante, pues ya estamos en posibilidad de discernir *someramente* en qué sentido es verdadero o falso decir que la fenomenología admite o rechaza el inconsciente.

Es evidente, en efecto, que esta múltiple manera de estar en sus objetos determina para la conciencia una múltiple manera de *ser consciente*. Y no es menos cierto que esta múltiple manera de ser consciente constituye, medida por una manera pretendida *princeps*, y que sería por ejemplo el fin tematizado de un objeto de percepción, modos más o menos pronunciados de ser in-consciente. Pero es claro también que dichos modos de inconsciencia siguen dependiendo del sentido y la articulación por el lenguaje. Por el contrario, la idea de una inconsciencia en la que no se efectuaría ya *ninguna* forma de enfoque del otro, pero que se persistiría en considerar como real, es absurda. Si ningún sentido vivido hiciera una *alusión* a ella, ¿cómo manifestaría su realidad? Sin querer librarnos de analogías superficiales y artificiales, es lícito pensar que ésta es también la posición de la doctrina freudiana. Ya que, si la teoría de la interpretación de los síntomas y de los sueños, del lapsus, del chiste y del acto fallido obliga a plantear el inconsciente, impide por lo mismo la hipótesis de un inconsciente que no se anunciaría en la conciencia (entendida como comportamiento del ser-en-el-mundo) *de ninguna manera*. En todo caso, semejante hipótesis es superflua y *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. La cuestión de saber *cómo* y *por quién* podrán ser despejadas esas alusiones, es decir, si podrían descifrarse de una manera exhaustiva, es *otro problema* que es esencial no confundir con el que estamos considerando. Ninguna modalidad del inconsciente puede afirmarse si no es por su relación con el sentido de los síntomas, etc. Y puesto que sólo un sentido puede “actuar” sobre un sentido, nos vemos obligados a concluir que el inconsciente es a su vez y en su totalidad susceptible de articularse según el sentido. Estas afirmaciones deben recibir su verdadera figuración complementándose con algunas referencias a la concepción —sobre todo posthusserliana— que la fenomenología se forma del lenguaje y del cuerpo, temas que por lo demás considera como estrechamente imbricados.

Comencemos por una observación de buen sentido, aplicándole esa desconfianza que el filósofo —aliado en este aspecto, sin duda, al psicoanalista— considera de uso establecido por lo que toca a la *Selbstverständlichkeit* a las cosas evidentes y que se dan por sentadas. Hablar, se dirá, es apuntar a una “cosa” (el papel sobre el que escribo) por medio de una “cosa” (el sonido “papel”, los movimientos musculares necesarios para la

emisión de ese sonido) sustituida que la primera no era. Muy bien, pero, ¿qué significa esta operación? Planteemos la pregunta misma suponiendo —lo que es falso— que la palabra aislada sea el pilar sobre el que descansa el lenguaje. Una primera observación acude inmediatamente al espíritu: el lenguaje es la sede original de la metáfora.¹⁹ Ya en este sentido es claro que el desplazamiento en que se reconoce la esencia del síntoma neurótico hace de éste un lenguaje.²⁰ Pero ésta es sólo una anotación incidental. Lo importante es aprehender qué significan ese desplazamiento y esa metáfora de los que están hechos todos los lenguajes. Reconoceremos primero la dialéctica de la presencia y la ausencia a la que ya hemos hecho alusión. La palabra es a la vez la presencia y la ausencia de la cosa. Por la palabra el “sujeto” se libera de la opresión de la cosa, se distancia de ella y así la erige en un en-sí, tal como él mismo se erige en en-sí con respecto a ella. Pero la palabra también *apunta* a la cosa y, de ese modo, la hace presente en su ausencia. No obstante, la misma ambigüedad se aplica a la palabra misma. Está presente, y si no lo está de alguna manera, no hay habla. De cualquier modo, no está presente sino por cierta ausencia de sí misma. Si la palabra se reduce absolutamente a la plenitud del sonido emitido, a la efectividad del movimiento muscular desplegado para su articulación, no *hablo* más. Estas ambigüedades no son las únicas. Es también cierto afirmar que el lenguaje no adquiere su realidad del lenguaje si no se refiere a una realidad que no es —aunque sea posible poner dicha referencia entre paréntesis y dejar que las palabras se rijan por sí solas, lo que nos coloca ante las posibilidades extrañamente antitéticas de la charla y de la poesía. Pero, inversamente, se dirá también que este polo de referencia no es nada más que por su fin, según las estructuras del lenguaje. Percibir humanamente es hablar; mas hablar es percibir.²¹

Una vez más, la interpretación de todo esto se aclara singularmente meditando sobre un texto de Freud. Todos conocemos el célebre pasaje de *Más allá del principio del placer*, en el que Freud emprende la descripción del juego del niño que pierde su juguete para reencontrarlo. Pido disculpas por citar el pasaje *in extenso*, mas es de esencial importancia para nosotros:

“No presentaba este niño un precoz desarrollo intelectual; al año y medio apenas si pronunciaba algunas palabras comprensibles, y fuera de ellas disponía de varios sonidos significativos pero que eran comprendidos por las personas que le rodeaban. Pero en cambio, se hallaba en excelentes relaciones con sus padres y con la única criada que tenía a su servicio, y era muy elogiado su *juicios carácter*. No perturbaba por las noches el sueño de sus padres, obedecía concienzudamente a las prohibiciones de tocar determinados objetos o entrar en ciertas habitaciones, y sobre todo no lloraba nunca cuando su

19. Es notable que esta tesis no aparezca sólo en los fenomenólogos y en los psicoanalistas inspirados en el pensamiento hegeliano. Se la encuentra igualmente en los filósofos que, como Cassirer, no son ni fenomenólogos ni hegelianos [*“Language is, by its very nature and essence, metaphorical”*, *Essay on Man*, p. 109], y en pensadores que, como M. Norman y O. Brown, defienden no obstante una interpretación naturalista de Freud y del psicoanálisis. Cf. *Life against Death. The psychoanalytical Meaning of History*, p. 50. [Eros y Tánatos, ed. Joaquín Mortiz, México, 1967.]

20. Lo que no nos permitiría concluir que el lenguaje onírico y neurótico, por una parte, y el lenguaje de vigilia, por otra, tienen pura y simplemente la misma estructura.

21. Y tal como el sueño no puede definirse fuera de su oposición a la existencia en la vigilia, el parloteo (*Gerede*) y su antítesis, la poesía, no pueden entenderse si no son referidas a su opuesto: el lenguaje referido a lo real.

madre le abandonaba por varias horas, a pesar de la gran ternura que le demostraba. La madre no sólo le había criado, sino que continuaba ocupándose constantemente de él casi sin auxilio ninguno ajeno. El excelente chiquillo mostraba tan sólo la perturbadora costumbre de arrojar lejos de sí, a un rincón del cuarto, bajo una cama o en sitios análogos, todos aquellos pequeños objetos de que podía apoderarse, de manera que el hallazgo de sus juguetes no resultaba a veces nada fácil. Mientras ejecutaba el manejo descrito solía producir, con expresión interesada y satisfecha, un agudo y largo sonido, o-o-o-o, que, a juicio de la madre y mío, no correspondía a una interjección, sino que significaba *fuera* (*fort*). Observé, por último, que todo aquello era un juego inventado por el niño y que éste no utilizaba sus juguetes más que para jugar con ellos a *estar fuera*. Más tarde presencié algo que confirmó mi suposición. El niño tenía un carrito de madera atado a una cuerdecita, y no se le ocurrió jamás llevarlo arrastrando por el suelo, esto es, *jugar al coche*, sino que, teniéndolo sujeto por el extremo de la cuerda, lo arrojaba con gran habilidad por encima de la barandilla de su cuna, forrada de tela, haciéndolo desaparecer detrás de la misma. Lanzaba entonces su significativo o-o-o-o, y tiraba luego de la cuerda hasta sacar el carrito de la cuna, saludando su reaparición con un alegre 'aquí'. Este era, pues, el juego completo: desaparición y reaparición, juego del cual no se llevaba casi nunca a cabo más que la primera parte, la cual era incansablemente repetida por sí sola, a pesar de que el mayor placer estaba indudablemente ligado al segundo acto.²²

"La interpretación del juego quedaba así facilitada. Hallábase el mismo en conexión con la más importante función de cultura del niño, esto es, con la renuncia al instinto (renuncia a la satisfacción del instinto) por él llevada a cabo al permitir sin resistencia alguna la marcha de la madre. El niño se resarcía en el acto poniendo en escena la misma desaparición y retorno con los objetos que a su alcance encontraba. Para la valoración afectiva de este juego es indiferente que el niño la inventara por sí mismo o se lo apropiara a consecuencia de un estímulo exterior. Nuestro interés se dirigirá ahora hacia otro punto. La marcha de la madre no puede ser de ningún modo agradable, ni siquiera indiferente, para el niño ¿Cómo, pues, está de acuerdo con el principio del placer el hecho de que el niño repita como un juego el suceso penoso para él? Se querrá quizá, responder que la marcha tenía que ser representada como condición preliminar de la alegre reaparición y que en esta última se hallaba la verdadera intención del juego; pero esto queda contradicho por la observación de que la primera parte, la marcha, era representada por sí sola como juego y, además, con mucha mayor frecuencia que la totalidad llevada hasta su regocijado final.

"El análisis de un caso de este género no autoriza para establecer conclusión alguna. Considerándola imparcialmente, se experimenta la impresión de que ha sido otro el motivo por el cual el niño ha convertido en juego el suceso desagradable. En éste representaba el niño un papel pasivo, era el objeto del suceso, papel que trueca por el activo, repitiendo

22. "Esta interpretación fue plenamente confirmada por una nueva observación: Un día que la madre había estado ausente muchas horas, fue recibida, a su vuelta, con las palabras: '¡Nene o-o-o-o!', que en un principio parecieron incomprensibles. Mas en seguida se averiguó que durante el largo tiempo que el niño había permanecido solo había hallado un medio de hacerse desaparecer a sí mismo. Había descubierto su imagen en un espejo que llegaba casi hasta el suelo y luego se había agachado de manera que la imagen desapareciese a sus ojos, esto es, quedarse 'fuera'."

el suceso, a pesar de ser penoso para él como juego. Este impulso podría atribuirse a un instinto de dominio, que se hace independiente de que el recuerdo fuera o no penoso en sí.”

Y más adelante dice: “Se ve que los niños repiten en su juego todo aquello que en la vida les ha causado una intensa impresión y que de este modo procuran un exutorio a la energía de la misma, haciéndose, por decirlo así, dueños de la situación. Pero, por otro lado, vemos con suficiente claridad que todo juego infantil se halla bajo la influencia del deseo dominante en esta edad: el de ser grandes y poder hacer lo que los *mayores*. Obsérvese asimismo que el carácter desagradable del suceso no siempre hace a éste utilizable como juego. Cuando el médico ha reconocido la garganta del niño o le ha hecho sufrir una pequeña operación, es seguro que este suceso aterrador se convertirá en seguida en el contenido de un juego. Mas no debemos dejar de tener en cuenta otra fuente de placer muy distinta de la anteriormente señalada. Al pasar el niño de la pasividad del suceso a la actividad del juego hace sufrir a cualquiera de sus camaradas la sensación desagradable por él experimentada, vengándose así en aquél de la persona que se la infirió.”^{2 3}

Este texto nos parece de gran alcance para el estudio del nacimiento y del sentido original del lenguaje. Hablar es, en primer lugar, sustraerse a la urgencia del suceso. Como el ser humano no puede realizar esta sustracción retirándose pura y simplemente de lo real, cosa que sería contraria a su naturaleza, puesto que siendo él mismo real está totalmente ligado a la realidad, utiliza para lograrlo un desplazamiento. Una cosa se considerará sustituto de otra cosa para aspirar a esa otra cosa. La aparición y desaparición del carrito “representan” la aparición y desaparición de la madre. Pero no basta con esto: el carrito guarda cierta urgencia y sigue siendo perturbador en cierto grado. La aparición y desaparición de los sonidos “*fort*” y “*da*” van a “representar”, pues, la aparición y la desaparición del carrito. Así la ambigüedad de la presencia y la ausencia se instala totalmente. Los sucesos relativos a la madre y tal como ésta los provoca han dejado de estar simplemente presentes, ni siquiera lo están ya en absoluto si por presencia se entendiera *adherencia imperiosa*. Pero tampoco están simplemente ausentes, si ausencia quisiera decir desaparición total, puesto que siempre se trata de ellos y, en definitiva, únicamente de ellos. Pero, por el contrario, la ambigüedad es igualmente grande, aunque diferente, por lo que toca al carrito, el hilo y los sonidos. Están ahí, sin duda, pero en cierta ausencia de ellos mismos puesto que están ahí *para* el otro de ellos mismos. El hombre vuelve contra la presencia férrea la necesidad ineluctable en que se encuentra de permanecer en la presencia férrea; la necesidad de la presencia corporal se supera a sí misma sin destruirse y, de cierta manera, manteniéndose a sí misma. Y el hombre utiliza la intencionalidad para constituir “intenciones”. Mas no sin transformar radicalmente lo que está presente ni al que está en presencia. Este desplazamiento los retira de la corriente o simplemente son arrastrados, le son “intencionalmente” retirados. Uno y otro, por la distancia que se abre entre ellos y el horizonte bajo el cual se relacionan en lo sucesivo uno con otro, acceden, aunque diferentemente, a la *Selbständigkeit*, al en-sí. La madre se convierte en “la que se va” y “la que volverá”, en vez de no ser más que un desprendimiento mutilante o una re-fusión saturante, sin que entre esos dos “sucesos” se establezca una relación. El que

habla, por otra parte, se independiza en el desarrollo de su intencionalidad, circula dentro de ésta y se designa implícitamente como sujeto que experimenta.

Otra dimensión de ambigüedad se manifiesta en esa “nadería”, en esa “nada” de la distancia proyectada por el desplazamiento, en esa “nada” que separa al sujeto que experimenta del testigo que se obliga a ser de sí mismo, al nombrar lo que experimenta. Esta distancia, en efecto, no es susceptible de ser medida, no es un “trayecto” y *nada* la llena. Se diría que es tan infinita como nula. A propósito de ella los fenomenólogos han introducido el concepto de *anonadamiento* o, en Heidegger, de *nichten* (anonadar).²⁴ Lo que es esencial a este concepto es el fin de una experiencia de “desligamiento”, en tanto que es constitutiva para la conciencia misma, para su intencionalidad y, en general, para la “humanidad” de nuestro comportamiento. Se advierte que esta experiencia anuncia también la posibilidad de todo desplazamiento, de toda metáfora, de todo lenguaje o, según la perspectiva heideggeriana, de esa comprensión del ser del existente que caracteriza al hombre. Importa poco a nuestro propósito actual el que esta experiencia, tomada en su pureza límite y excepcional, deba ser descrita como nauseosa o angustiosa. Lo importante es que confiere a la condición humana —y a la conciencia— una dimensión de suplementariedad equívoca; por ella, el sentido del “ser en. . .” —como se dice de la conciencia que es o está en sus objetos o de tal individuo que es o está en sus preocupaciones o en sus negocios— se vuelve plurívoca. Ya que el hombre no puede jamás ser o estar *simplemente* en lo que hace, tal como, a la inversa, le es totalmente imposible no ser o estar *simplemente* en nada.²⁵ Ahora bien, y en esto el ejemplo del niño que juega con el carrete es decisivo, esa capacidad de “desligar” es liberadora —aun cuando esta liberación dé cabida también al riesgo permanente de la huida sistemática, organizada, disfrazada de sí misma. Esta liberación, en efecto, suspende la integración pura y simple en el flujo causal o instintivo, sustrae de lo que hemos llamado la urgencia, urgencia cuyos contenidos originales nos describe y nos explica el analista. Esta “puesta entre paréntesis” —que esboza por primera vez el movimiento que la filosofía realiza temática y explícitamente— introduce al hombre en *la capacidad de mirar, en tanto al menos que la mirada es una visión panorámica* —ya que no es sólo eso— que servirá de fundamento a todas las modalidades del *theorein*.

No menos digna de atención es la naturaleza *lúdrica* que parece esencial al comportamiento del niño observado por Freud. Se reconocerá primero en el juego la misma ambigüedad. Libera de la urgencia, pero enfoca lo real en la “intención” de superarlo, desplazándolo. Es pues, y una vez más, la sustancia del lenguaje la que establece y manifiesta. Es a éste al que debemos volver ahora.

Pues lo que hemos dicho de él ayuda apenas a comprenderlo. Porque, en definitiva, es con el lenguaje con el que aparece el sentido, sentido que se puede desligar de las experiencias en las que ha sido conquistado y que es susceptible de diversos grados de composición y de universalización. Sin duda, viéndolo más de cerca, estos caracteres no

24. No tenemos la intención de sostener la identidad de la *néantisation* (anonadamiento) sartreana y del *nichten* heideggeriano. Basta, para nuestro propósito, con considerarlos emparentados, lo que es sin duda legítimo.

25. Y por eso, por ejemplo, una palabra debe ser o *haber sido* pronunciada. La reflexión más solitaria y más silenciosa está como se ha dicho, “llena del rumor de las palabras”.

están absolutamente ausentes en el juego del carrete, y por eso el “*fort-da*” está en estrecha continuidad con él. Pero, no obstante, el *decir* llega a una perfección del lenguaje que el carrete o cualquier sustituto —instrumento cosificado— no podría alcanzar.

Tendríamos que hacer un rodeo para demostrarlo. Si nos interrogamos acerca de lo que es un *sentido*, debemos comenzar por dilucidar la extraña alianza que, a primera vista, une en francés y en otras lenguas las tres acepciones del término. Sentido quiere decir, en efecto, órgano sensible (el sentido del oído), dirección (ir por el buen sentido) y significado (el sentido de una palabra). Lo común a estas diversas expresiones es la idea de poner en perspectiva y de orientación. Pues el órgano sensible, y más aún la acción que permite, son inseparables de una determinada toma de orientación en el mundo; en cuanto al significado al que aspira un concepto o una palabra, éste supone que su objeto establezca una relación positiva o negativa con uno o varios objetos distintos, en consideración con los cuales nuestro “proyecto” lo ordena; el que una montaña sea inaccesible indica su relación con un poder, pero no ocurre otra cosa, a fin de cuentas, si hablamos del color rojo de la rosa. Este rojo, en efecto, no se define sino por la exclusión de otras propiedades (*omnis determinatio negatio est*), como lo indica en la *Fenomenología del espíritu*²⁶ el célebre ejemplo de la sal, pero también por cierta actitud del cuerpo correlativamente “específica” de ese dato.²⁷ Habrá que decir incluso —mas no entra en nuestro propósito desarrollar este punto— que el significado total de una cosa es su puesta en perspectiva en relación con todo lo que existe. Esto implica al mismo tiempo que de hecho la articulación completa de este sentido es irrealizable, puesto que dicha puesta en perspectiva en relación con el todo no puede conocer otra consumación que no sea virtual. Además, puesto que las posibilidades de “enfocar” un objeto en función de los demás son infinitas debido a las modificaciones de ordenamiento relativo que pueden imponerse a aquellas según las cuales es “visto”²⁸, hay que concluir que el sentido global de todo lo que habría que percibir o comprender es también poco susceptible de ser *dicho*, que es absurdo imaginar una historia de la composición musical que concluya la creación de todas las obras musicales posibles.

De esto se desprende una consecuencia capital. Si el acceso al sentido se realiza sólo mediante la variación de las perspectivas tomadas de lo real, este acceso viene a ser función de nuestra capacidad de desligarnos. Un existente *ligado* a la situación efectiva, al que le estaría prohibido efectuar sobre ésta ningún desplazamiento y que sería inepto a todo fin metafórico y simbólico, sólo podría tomar de lo dado un número de perspectivas extremadamente bajo, casi nulo. Lo demuestra bien la historia del mono y el bastón descrita por Koehler. El desplazamiento de la madre al carrete aporta en esta primera etapa un progreso decisivo: la situación efectiva es superada y la relación con la madre no se integra ya efectivamente, aunque siga siendo el objetivo principal de la operación.²⁹

26. *Pénoménologie de l'esprit*, trad. de Hyppolite, I, p. 96.

27. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 224ss. [*Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.]

28. Roquentin nos dice en *La náusea* que es indiferente tomar las raíces de los castaños del Parque de Bouville por rugosidad verde o por verdor rugoso. Indudablemente. Pero, en el plano de la percepción, esta indiferencia no es una identidad.

29. Queremos decir que la situación sustitutiva (“arrastrar el carrete”) está en relación *desreal* (no

No obstante, este progreso no es todavía suficiente; la relación con el carrete trae consigo, por ser una situación efectiva, siempre graves limitaciones y por eso no puede *siempre y en todos los sentidos posibles* “trasladar” la relación a la madre. El que ésta se haya trasladado a aquél no la exonera del todo. La vía que conduce a que el sujeto comprenda enteramente no se ha abierto todavía. La posibilidad de ejercer la metáfora depende de una multitud de condiciones: disposición actual del carrete, disposición actual y solidez del hilo, permiso otorgado al sujeto de moverse actualmente, etc. Mas estas condiciones son precarias; y aun si esta precariedad fuera superada, el sujeto no dejaría de encontrarse frente a las restricciones inherentes a toda situación efectiva. Eso es lo que remedia absolutamente la palabra, el “*fort-da*”, pues esta nueva sustitución no inaugura solamente la entrada en posesión permanente de los elementos sustitutivos, sino que aparece perfectamente “plástica”. La articulación de aquello de lo que se habla (la relación con la madre) es posible desde ese momento en todos los sentidos (direcciones) puesto que, al disponer el sujeto de la *visión panorámica*³⁰ de los elementos metafóricos que ha creado, puede emprender el ordenamiento de los significados que abarcan de tal manera que la constitución de su sentido (significado) podrá continuar indefinidamente.

Este no es, sin embargo, más que un aspecto de las cosas. Si el lenguaje es absolutamente desrealizante, si nos invita al manejo³¹ omnipotente de lo que en sí mismo no se deja manejar u ordenar más que muy relativa y precariamente, a su vez y por sí mismo pero al nivel de la “distancia” que es el suyo, recrea y reconstituye “situaciones”. La lengua que hablamos nos ha sido dada, tiene su dimensión de inercia, sus esquemas preestablecidos. No la dominamos jamás, ni en el sentido en que podríamos hacer con ella lo que quisiéramos ni en el sentido de que supiéramos de ella todo lo que hay que saber. Esta situación trae inmensas ventajas. La estabilidad de la lengua permite que se depositen en ella adquisiciones definitivas sobre las cuales pueden construirse y sedimentarse otras adquisiciones. Se puede hablar, claro, de la palabra y fundar un nuevo lenguaje, lenguaje tan perfecto como aquel sobre el que se ha edificado; no se puede pintar sobre o a propósito de la pintura, porque la pintura no está totalmente desrealizada, no es en el verdadero sentido de la palabra (y sin retruécanos) *abstracta*.³² Es por eso por lo que el sentido —que nos basta indicar— es susceptible de una universalización creciente y de encerrar, en una referencia cada vez menos directa pero cada vez más precisa, “las cosas que están ahí”, y de “tomarlas” en una inteligibilidad que está en vías de sistematización creciente. Por el contrario, sin embargo, nos equivocamos si creemos que metáfora quiere decir, *simplicemente, desligamiento*. A fin de cuentas —aun soñando—, es siempre, como el

irreal e inefectiva con el objetivo que es la fuente de la sustitución (la relación con la madre). El mono que se sirve del bastón como percha para hacer caer el plátano (o trepando por un tronco) efectúa ya cierto desplazamiento (que conduce al empleo de un instrumento pero no al lenguaje), haciendo de una rama un instrumento que provoque la caída; pero esta metáfora no es desreal en relación con la situación original. Define un estadio intermedio entre el niño que juega con el carrete y el niño que no guarda “distancia” de las ausencias de su madre y las *soporta* simplemente.

30. La expresión es evidentemente inexacta si se toma al pie de la letra. El hombre no tiene una visión panorámica de su lenguaje, pero el lenguaje tiene una visión panorámica “intencional” de aquello de lo que habla.

31. Que, propiamente hablando, no es en absoluto un *manejo*.

32. Es demasiado claro, por otra parte, que la pintura supuestamente abstracta es la más concreta que pueda concebirse.

niño de Freud, del mundo vivido del que hablamos, y con respecto a él se ejerce nuestro proyecto de inteligencia o de gozo. Además, la obra de sustitución en que consiste el lenguaje sigue siendo una creación de signos reales donde se confirma nuestra corporeidad. Ya sea que se diga “*fort-da*” o “*toda x es y*”, o que se piense exclusivamente, esto no tiene lugar más que haciendo presente algún sonido, ademán o movimiento, que no serán tomados por lo que son inmediatamente, sino que, en todo caso, deberán de alguna manera manifestar esa “existencia” inmediata. Además, si son “utilizados” así, es para permitirnos abarcar lo que no son —la madre que se va— y que así adquiere la presencia ausente o, y también, la ausencia presente, cuya instauración es, inicial y finalmente, toda nuestra condición de hombre.

Vemos hasta qué punto resultan insuficientes y superficiales, hasta simplemente falsas, las nociones de *conciencia* y de *inconsciencia* si se las toma como calificativos cuyos límites puros serían la vida divina y la piedra. ¡Cuán a menudo abusan los fenomenólogos de sus propios esfuerzos cuando creen poder afirmar que la fenomenología rechaza todo inconsciente! ¡Cuánto vacía el filósofo su propio pensamiento cuando repite *ad nauseam* y desde hace siglos: no hay sujeto sin objeto (o a la inversa), la conciencia es presencia de sí y en sí, la conciencia tiende a la posesión de sí misma, etc.! Pero, de modo semejante, el saber filosófico no progresará jamás si se apropia de tesis “positivas” del tipo: “el hombre es un animal”, “la conciencia está al servicio de la realidad, el inconsciente al servicio del placer”, “entre la realidad y el placer el conflicto es en última instancia insuperable, pero la vida es una adaptación y un compromiso perpetuos e inestables”, “la vida tiende a la diferenciación y la muerte a la indiferenciación; en el límite son indistinguibles”, etcétera.

Estas verdades inimpugnables han agotado, así formuladas, todos sus frutos. Pero tenemos que decidir lo que quieren decir verdaderamente. Y esto no podemos hacerlo sino sometiéndolas cada vez más a la elaboración del lenguaje.

Puede que el desarrollo de estas ideas arroje algún día nueva luz sobre el problema capital de la relación conciencia-cuerpo. Pues es la noción, que se sostiene obstinadamente, de su radical dualismo la que hace insoluble la cuestión del inconsciente. Y apresurémonos a añadir que la simple supresión de uno de los dos términos no basta para superar el dualismo. Mas es esto lo que hacemos cada vez que atribuye por ejemplo a la conciencia una “ilusión” sometida, sin que ella lo sepa, al determinismo de un devenir biológico. ¿Ilusión para quién y para qué? El conocimiento de este determinismo y el conocimiento científico en general ¿son menos una obra de la conciencia que el sentimiento —también susceptible de ser, tan bien o tan mal, “reflexionado”— de nuestra propia vida? Pues no parece ser discutible que al atribuirle la ilusión a la conciencia esa condenación se vuelva tanto más pesada cuanto que la conciencia de la que se trata se acerca más al *theorein*, que quiere y cree ser, sin decirlo, mirada divina.

Este error, que es el del materialismo, coincide por un rodeo curioso pero no sorprendente con el error inverso que se esfuerza por reducir todo lo que es al sistema de las “representaciones” de la conciencia.

Lo que hemos dicho más arriba del lenguaje muestra, nos parece, que estos puntos de vista filosóficos evaden lo esencial del problema: el *status* ontológico del existente huma-

no que no resulta de la asociación de un cuerpo-cosa con una conciencia-sujeto. Parece, al contrario, que el ser humano es la relación dialéctica de una facticidad con una trascendencia. No sólo debemos reconocer que en nosotros la facticidad *pura* y la trascendencia *pura* son abstracciones o límites, sino que el cuerpo, aun considerado en abstracto, no se identifica con la facticidad pura; que la conciencia, aun considerada en abstracto, no se identifica con la trascendencia pura. Hay una trascendencia del cuerpo en la necesidad y la noción, tal como hay una facticidad de la conciencia en la imposibilidad de hacer coincidir lo prerreflexionado con la reflexión que lo recoge. Y éstos son sólo ejemplos. El lenguaje es ejemplar en este caso. ¿Se trata del cuerpo o de la conciencia? ¿Se refiere a la facticidad o a la trascendencia? ¿Es presencia en las cosas de las que habla o se ausenta de ellas? Es indudable que no todo está dentro de él, pero lo que está fuera de él lo estoy “nombrando”, lo estoy “diciendo” al escribir esta frase. La misma dialéctica se aplica al decir mismo. No podría imponerse, pues, de ninguna manera a la oposición artificialmente radical del consciente y el inconsciente la alternativa del todo o nada, de sí o el no. No se podría concebirla ni fuera del lenguaje ni fuera del cuerpo.

Pero si el lenguaje manifiesta los caracteres que hemos creído reconocerle, la cuestión del inconsciente cambia completamente de naturaleza.

La existencia humana *es* lenguaje. Hay que entender con ello que sólo entre todos los seres que son simplemente lo que son —aun si ese ser está en constante evolución— el hombre tiene *también* la tarea de comprender la totalidad de esos seres (y en primer lugar a sí mismo). Esta tarea se realiza a través de una serie de etapas o, como dice Hegel, de “figuras”, orientadas todas hacia un fin último, al que se acercan sin haberlo alcanzado todavía,³⁰ y que es la asunción de lo universal-concreto. La naturaleza misma de este fin implica que no puede realizarse ni por el puro desligamiento, ni por la pura inmersión. Es un *miembro* de la totalidad que tiene que comprender esa totalidad. El lenguaje (y en su horizonte la temporalidad de la que es inseparable) es la única manera de perseguir ese fin, satisfaciendo sus condiciones. Pero sólo lo logrará instaurando en todas partes, y en sí mismo, para comenzar, la ambigüedad y la dialéctica, destruyendo como la temporalidad toda dicotomía de la presencia y de la ausencia. Resulta de ello que se comete un grave error cuando se confunde presencia y conciencia, ausencia e inconsciencia. Evitado este error, queda libre el camino para la descripción empírica y la interpretación ontológica de las diversas modalidades de ese “mixto” donde conciencia e inconsciencia no designan ya más que límites abstractos. Tarea inmensa en la que el filósofo desempeñará en segundo lugar —como siempre— la parte que le corresponde. Actualmente sólo sabe que esos modos no pueden designar *estados* sino momentos del discurso. Me parece que estos puntos de vista, ciertamente incluidos en el pensamiento fenomenológico, son fieles a las enseñanzas del análisis cuando, precisamente a propósito del lenguaje, J. Lacan escribe: “El inconsciente es esa parte del discurso concreto en tanto que trans-individual que falta en la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente”.³¹

Mas me parece oír ya al escéptico exigir al filósofo una exégesis ontológica de la “disposición”, que según supone reabrirá todo el debate. Es verdad.

30. No nos corresponde decidir aquí la posibilidad efectiva de esta realización total.

31. J. Lacan, *art. cit.*, p. 104.

LOS PROBLEMAS DEL INCONSCIENTE Y EL PENSAMIENTO FENOMENOLOGICO

G. LANTERI-LAURA

I. LAS POSICIONES ORIGINALES DE LA PROBLEMATICA

I. Quisiéramos sacar provecho de un encuentro tan poco común y de las preciosas confrontaciones que hace posibles, para consagrarnos aquí, directamente y de la manera más perseverante que podamos sostener, a la aporía de las relaciones entre el pensamiento fenomenológico y la cuestión del inconsciente, ya que las dificultades propias de estos problemas nos parecen constitutivas de la esencia misma de la psiquiatría, en lo que conserva a la vez de más inmediatamente estimulante para el terapeuta y de más temible para el psiquiatra que quiere reflexionar sobre la incertidumbre intelectual que es su arte cotidiano. Por pensamiento fenomenológico tomaremos a la vez las diversas elaboraciones filosóficas que tienen su fuente, todas, de buen o mal grado, en la obra hegeliana de 1807, a saber, en la *Fenomenología del espíritu*, y que van a desarrollarse en los esfuerzos muchas veces opuestos de Husserl, de Heidegger, de Max Scheler y de los pensadores franceses enlazados con ellos, y los numerosos estudios psiquiátricos que derivan todos finalmente de las investigaciones de base de I. Binswanger, Von Gebattel y E. Minkowski. No postulamos ningún parentesco forzado entre todos estos puntos de vista con frecuencia divergentes, pero creemos que todos deben ser tomados en consideración en un trabajo de la naturaleza del nuestro. Por eso no restringiremos su acepción. Por inconsciente, según parece, debemos considerar necesariamente, sobre todo, lo que ha dilucidado el psicoanálisis, desde los estudios sobre la histeria hasta las referencias más actuales a la estructura del lenguaje y a la relación de objeto, ya que ése es el campo más favorable para la revelación positiva de los fenómenos en cuestión. Por ello nos parece razonable entender por inconsciente el inconsciente freudiano.

II. Ahora bien, en estas materias solemos tomarnos las más perjudiciales facilidades. Algunos no quieren ver más que la concordia y la fácil asimilación, diciendo que psicoanálisis y fenomenología están hechos para completarse, si es que no colaboran ya, y que nada es más simple que reconocer en uno al auxiliar de la otra. A estos horadadores de falsas ventanas en nombre de la simetría les preguntaremos antes que nada quién, si la fenomenología o el psicoanálisis, debe bendecir al otro por haberlo escogido como su siervo entre todas las ciencias humanas, y luego les objetaremos que imaginan la psiquiatría como un tren en el que es posible añadir al vagón-diván del psicoanálisis el vagón-entre-paréntesis de la fenomenología, para aumentar la comodidad intelectual de los psiquiatras. Esta concepción idílica de las buenas relaciones del psicoanálisis y la fenomenología disfraza mal, pues, una idea precaria del desarrollo de nuestro saber, y es este pobre sincretismo el que no podemos aceptar como solución a problemas abruptos. No podría-

mos olvidar tan fácilmente que psicoanálisis y fenomenología se han ignorado recíprocamente durante varias décadas, que en sus orígenes se sitúan en campos extremadamente alejados uno de otro y que encontraríamos tantas frases de Freud incomprensibles para la fenomenología como pasajes de Husserl que excluyen el psicoanálisis; y si esperamos examinar estas cuestiones con toda la gravedad que requieren, no podemos instalarnos por anticipado en la quietud de los acuerdos complacientes entre un psicoanálisis tan vaciado de sus fuerzas positivas que se reduciría a la afirmación remachada de que todo en el hombre tiene en definitiva un sentido y una caricatura de fenomenología que se agota en la protesta reiterada de un retorno recurrente a la intersubjetividad.

Otros se sitúan primero en la salida opuesta, para pretender que fenomenología y estudio del inconsciente no pueden tener nada en común entre sí, advirtiendo que la fenomenología se da como el fundamento eidético de todo conocimiento, mientras que el inconsciente es una hipótesis de trabajo particular de determinada terapéutica de las neurosis. Concluyen que si el psiquiatra se interesa en la filosofía fenomenológica tanto mejor para él, y que un psiquiatra culto vale más que uno inculto, sin que esto sea verdaderamente seguro, pero que, en suma, para el que se ocupa del inconsciente y de psicopatología conocer a Hegel tiene exactamente la misma utilidad que coleccionar porcelana china y que, a mandarín decadente, decadente y medio. Ahora bien, si semejantes opiniones tienen el mérito de despertarnos al mostrarnos sin reservas lo que vale nuestra inclinación por la lectura y la información universal, pecan con todo por prevención y precipitación. Si la filosofía fenomenológica tiene algún sentido —y el ejemplo mismo de la vida de Husserl nos muestra que debe tenerlo—, es el esfuerzo más resuelto por romper con una filosofía convencional, que sólo quería divertirse con sus minúsculos debates, y para elaborar en la incertidumbre un conocimiento del hombre que realice una ciencia rigurosa, sin faltar a sus promesas en el laberinto de la psicología de laboratorio; jamás, desde Protágoras de Abdera, se nos había dicho de manera tan perentoria que la filosofía sólo tiene interés porque concierne, sin reservas, al hombre concreto. Ahora bien, el psicoanálisis no puede fingir tampoco reducirse al tratamiento de las neurosis, como si se atribuyera como ideal de su Yo una especie de cinesiterapéutica del alma enferma, pues basta releer a Freud sin prejuicios para ver que su fin era también un conocimiento científico del hombre, que siguió siendo científico sin evadirse por los falsos caminos de una experimentación tranquilizadora. Si el psicoanálisis y la fenomenología quieren, pues, partiendo de orígenes y métodos sin denominador común, llegar a integrar una ciencia seria acerca del hombre mismo, no podemos concedernos la facilidad perjudicial de creer que fenomenología y psicoanálisis no tienen más relaciones recíprocas que el can, constelación, y el can, animal que ladra, para parafrasear a Spinoza.

III. No seremos, pues, ni como el publicano que hace coincidir psicoanálisis y fenomenología en un sincretismo capado, ni como aquel que los considera radicalmente ajenos, ya que ambas posiciones los desconocen recíprocamente. Pero no es tan cómodo acercarse a las cosas mismas, y muy cerca hay dos escollos que pueden perdernos. Podemos aferrarnos a un falso problema y concluir rápidamente que excluye necesariamente al inconsciente del campo de las nociones reconocibles. En alguna época, en reacción contra algunas fórmulas a veces en uso en la literatura psicoanalítica, se acusó a las investigacio-

nes sobre el inconsciente de abarcar una sustantificación inaceptable,¹ tanto más cuanto que había una adhesión, sobre todo, a los elementos de la tópica. En semejante perspectiva se dice que la fenomenología aporta cierto número de evidencias acerca de la conciencia y, en particular, muestra que es pura transparencia a sí misma y que siempre es recuperable por una conciencia reflexiva; baste plantear, entonces, que la sola conciencia reflexiva es una fuente de derecho para el conocimiento del hombre, en el sentido de que sólo ella revelaría con evidencia la conciencia irreflexiva, después de comprobar que en ningún momento aprehende nada que pueda llamarse inconsciente, para concluir, con cierta apariencia de rigor, que esta idea de inconsciente es una hipótesis explicativa que entra en contradicción con los datos de la experiencia reflexiva. Se le acusa entonces de “psicologismo”, es decir, de invención mental que usurpa el lugar de los resultados puros de la descripción y reintroduce los mecanismos irrisorios de un homúnculo intrapsíquico, y se afirma que la fenomenología, por su método mismo, rechaza el inconsciente.

Pese a las apariencias, este proceso implica una parte de prejuicios inadmisibles, ya que reduce la descripción fenomenológica a la experiencia reflexiva, cuando que, esa descripción, si se la lleva hasta el fin, impugna la legitimidad misma de la reflexión; mas nos parece, de cualquier modo, muy abusivo detenerse en esa supuesta sustantificación del inconsciente para rechazarlo sin apelación. Ahora bien, una formulación semejante no significa que para el psicoanálisis el inconsciente sea concebido en efecto como una cosa, sino más bien que una de las dificultades radicales del inconsciente es que no es posible hablar de él sin utilizar comparaciones tomadas de la trascendencia de las cosas. Es, pues, una noción de estatuto incierto, de valor ontológico difícil de determinar; pero no podríamos extraer argumentos de estas observaciones indiscutibles para rechazar el psicoanálisis acusándolo de psicologismo. Es éste un razonamiento capcioso que desconoce el carácter provisional y prospectivo de las nociones en cuestión, y se satisface demasiado pronto con una objeción de principio sin verdadero alcance. No creemos, pues, que la fenomenología pueda sacar provecho de imaginar el inconsciente como un cuerpo extraño que flota en la conciencia gracias al impulso de Arquímedes, pero tampoco creemos que pueda sacar pretexto de los aspectos demasiado inciertos de esta noción, para concluir, a pesar de los hechos múltiples que explica, que no tiene ningún valor. Si la fenomenología tiene sentido, no puede pretender llegar a las cosas mismas y negarse a reconocer los problemas que plantea esa idea directora de inconsciente. Por eso no los suprimimos con una argumentación exterior y formal.

Pero si la fenomenología renuncia a repudiar así esa noción de inconsciente, puede dejarse tentar por otra salida. Es sabido que en varias de sus célebres descripciones² Husserl insistió en la estructura de horizonte de la conciencia: cuando percibo un objeto, este tintero que está delante de mí, ese objeto aparece perceptivamente destacándose de lo que lo rodea, que, a su vez, remite al conjunto del horizonte del mundo, y aparece

1. Esta era una de las críticas de G. Politzer en su *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, 1928. [*Crítica de los fundamentos de la psicología*, Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1966], Sartre la retoma en *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1948.

2. Cf. especialmente E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer y E. Levinas, J. Vrin, 1947, e *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de P. Ricoeur, Gallimard, 1950. [*Ideas*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1962.]

también como fracción de una duración que lo precede y lo sigue; toda conciencia, en otros términos, supone por esencia un conjunto de datos que no son actualizados explícitamente, pero que podrían serlo, y que Husserl llama las potencialidades de la vida intencional. La teoría de la forma³ recoge esta descripción y hace de ella lo esencial de las relaciones de la figura y el fondo, y es sabida toda la riqueza de resultados que ha obtenido. Parece fácil, entonces, razonar por analogía y decir: lo que el psicoanálisis quiere llamar el inconsciente, la fenomenología lo conoce desde hace tiempo, son las potencialidades de la conciencia, y bastará poner "potencialidad de la conciencia" en vez de "inconsciente" para aclimatar los escritos psicoanalíticos a la fenomenología. Encontramos así las vías idílicas de la conciliación. Lo fastidioso es que lo que la fenomenología llama potencialidad de la conciencia, y la teoría de la forma fondo de la figura, el psicoanálisis lo conoce también específicamente; mas ella lo identifica como el pre-consciente y lo caracteriza justamente por la posibilidad de devenir consciente. Tenemos aquí una sinonimia bien precisa, y por eso cuando se quiere identificar el inconsciente con las potencialidades de la vida intencional o con el fondo de la figura, se hace como si Freud no hubiera distinguido jamás al inconsciente del pre-consciente, y se olvidan los problemas de la tópica. Pero comprendemos mejor, en este punto, que la fenomenología deba explicarse propiamente con el inconsciente freudiano, y no con tal o cual aspecto de lo implícito que ella ha sabido reducir ya desde hace tiempo.

Estos preliminares críticos no nos parecen inútiles ya que nos ponen al abrigo de ciertos errores de orientación donde corríamos el peligro de perdernos. Vemos sin dificultad que hay una cuestión grave en las relaciones entre las investigaciones fenomenológicas y los estudios del inconsciente; comprendemos también que la armonización apacible en el sincretismo de las culturas convergentes no es más válida que la exclusión por motivos previos; percibimos, por último, que la dificultad no existe en toda su amplitud más que si no consideramos, por una parte, la filosofía fenomenológica más exigente por sus fundamentos críticos y, por otra, el inconsciente en su acepción más rigurosamente freudiana.

IV. Estas últimas observaciones van a ayudarnos a disipar un último malentendido. Muchas veces resulta cómodo y relativamente aceptable, en un primer enfoque de la fenomenología, decir que las diversas descripciones que utiliza Husserl, en particular en el momento de las *Ideas* y de las *Meditaciones cartesianas*, equivalen a representarse la conciencia como actividad ejercida por el sujeto trascendental para construir su representación y, por ejemplo, a comprender la percepción como cierto acto típico de ese sujeto por el cual los objetos son vistos como percibidos. Ahora bien, es claro que, en un caso como ése, si los objetos percibidos pueden ser llamados conscientes, por el contrario seríamos muy temerarios al afirmar que ese acto de percibir es también consciente porque, a decir verdad, no sabemos gran cosa de él y, en el curso de la actividad perceptiva, son sólo los objetos percibidos los que están presentes en la conciencia. Entonces, si queremos situar el inconsciente en lo que consideramos la nomenclatura fenomenoló-

3. Cf. W. Koehler, *Gestalt Psychology*, Bell, Londres, 1930, y K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Routledge & Paul Kegan, Londres, 1955.

gica,⁴ podemos decir que, si la actividad del sujeto trascendental no es consciente, quizá sea inconsciente y el inconsciente sea justamente esa actividad trascendental del sujeto. Esto sería, nos parece, un doble absurdo, ya que la noción misma de actividad del sujeto trascendental es un término insuficiente y provisional de la fenomenología, y no tenemos que realizar un rejuvenecimiento del psicoanálisis por el idealismo trascendental; además, la función de la actividad constituyente en la fenomenología no tiene nada que ver con el papel que corresponde al dinamismo inconsciente en el psicoanálisis. Por eso teníamos que cuidarnos de este último escollo.

II. LAS VIAS DE LA FENOMENOLOGIA

I. Disipar los malentendidos posibles no tiene sentido más que si intentamos a continuación llevar a cabo una obra positiva; es por eso por lo que no basta que hayamos indicado algunas maneras equívocas de situar la fenomenología frente a las investigaciones sobre el inconsciente para creernos liberados de todo esfuerzo ulterior y ahora debemos esbozar los diversos trayectos por los que la fenomenología se acerca y se aleja alternativamente de los estudios psiquiátricos del inconsciente, es decir, del psicoanálisis. Ahora bien, en principio nada debería crear un obstáculo irreductible, ya que el filósofo no es nada si no asume esa existencia consagrada a la lucidez y al rigor y, desde que los filósofos se encuentran en la historia, se muestran como los hombres que interrumpen el pensamiento directo y la acción, para volver sobre ellos y saber lo que significan; la fenomenología constituye sin duda la expresión más radical de ese deseo. El filósofo toma las ciencias que se le ofrecen y las interroga, menos sobre lo que proponen que sobre el derecho que tienen a afirmarlo como la verdad, y allí se encuentra la única y singular originalidad de su vocación; no se estima, pues, por encima de esas ciencias, no pretende tampoco reformarlas, y no quiere rehacerlas mejor que sus especialistas, pero se niega a considerar el prestigio del trabajo como prueba de certeza y exige de los hombres de saber que le muestren indubitadamente lo que funda sus conocimientos.

Parece, pues, que las relaciones del filósofo y del psicoanálisis son claras: el pensamiento fenomenológico toma en consideración los estudios psicoanalíticos concernientes al inconsciente y los examina con el fin de determinar el sentido y el valor de los fenómenos que les sirven de base. Es así como, para delimitar la significación de la física o de las ciencias de la naturaleza, Husserl⁵ examina en detalle sus orígenes históricos y el problema de sus fundamentos en la experiencia del sujeto trascendental, para ver con evidencia en qué nivel de la experiencia humana se constituye algo como el conocimiento físico de la realidad; por lo demás, diez años antes había escrito: "Todo juicio puede estarnos prohibido en cuanto al valor de las ciencias existentes (cualesquiera que sean sus pretensiones a este respecto), en cuanto a la exactitud de sus teorías y, correlativamente, en cuanto a la solidez de sus métodos constructivos. En cambio, nada podría impedirnos 'vivir' las tendencias y la actividad científicas, ni formarnos una opinión clara y distinta

4. En lo que se llamaría, valga la expresión, su tópica.

5. Cf. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de Guerrer, en *Etudes philosophiques*, PUF, 1949, t. II y III-IV.

del fin perseguido. Si, actuando de esta manera, aprehendemos progresivamente la 'intención' de la tendencia científica, acabamos por descubrir los elementos constitutivos de la idea teleológica general que es propia de toda ciencia verdadera".⁶ Nada nos impide adoptar una actitud semejante para con el psicoanálisis y de hacer una investigación similar a la que Husserl realizó sobre la física matemática, con el fin de ver hasta qué grado de elucidación fenomenológica llegamos así. Mas nosotros creemos que la fenomenología debe plantear los problemas más radicalmente y encarar la cuestión del inconsciente de una manera propiamente cartesiana. Descartes ponía en duda, en efecto, cualquier opinión con el fin de ver si podía llegar así a una verdad incommovible. Podemos hacer lo mismo en el campo más restringido del inconsciente, para comprender si llegamos o no a verdades al abrigo de toda duda posible. Debemos actuar, así, a la manera de Descartes y de Husserl, para ver claramente lo que un pensamiento preocupado por su propia crítica puede aprehender del psicoanálisis.

No se tratará de que reformulemos los problemas que suscita esta noción de inconsciente en una paráfrasis que imita primero a Descartes y después a Husserl, ya que así sólo obtendríamos un falso beneficio de nuestras lecturas filosóficas y del intento de trasladarlas a la psiquiatría, mas debemos ver cómo, en una reflexión cartesiana sobre el fundamento de toda certidumbre en la evidencia del "ego cogito", y en una reducción fenomenológica de los datos de la experiencia en su constitución trascendental, podemos asir un medio de acceso a las investigaciones que conciernen al inconsciente.

II. Abramos una vez más, por un instante, esos textos tan singulares que son el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*⁷, y tomemos esta última obra para ver dónde y cómo podemos situar en ella la cuestión del inconsciente freudiano. El psiquiatra no podría releerlas, por otra parte, sin advertir varias veces múltiples analogías entre el proceder cartesiano y el autoanálisis de Freud, en la medida en que, en cada uno de estos casos, con más de doscientos cincuenta años de intervalo, un hombre se esfuerza por volver sobre las experiencias de su vida pasada que han constituido, a su pesar, las certidumbres espontáneas que le sirven todavía en el momento en que decide ponerlas en duda para develar sus orígenes; no se trata de uno de esos precarios paralelos de los que se alimenta la mala crítica literaria, ya que recordamos sin dificultad diversas locuciones cartesianas que, si sabemos interpretarlas en su justa acepción —quiero decir, en aquella en que la existencia misma de Descartes aparece como la tentativa de una obra maestra—, nos dicen claramente que la duda metódica no se limita al deseo de asegurar al final de unas cuantas páginas opiniones teóricas que nunca había puesto seriamente en duda. Ahora bien, desde los primeros párrafos de esas meditaciones vemos cómo se produce un doble movimiento que no ha perdido casi nada de lo que tenía de tan plenamente biográfico en el *Discurso del método*. En su tiempo inicial, este movimiento describe todas las opiniones dudosas que el filósofo había recibido hasta entonces y cuyo carácter incierto debe descubrir; mas no se trata tan sólo de un inventario de todo lo que había podido engañar al filósofo, ya que la instancia de Descartes va a tratar sobre todo de la manera en que,

6. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer y E. Levinas, J. Vrin, 1947.

7. Por comodidad, no nos referimos a la edición de Adam y Tannery, sino a la de la biblioteca de la Pléiade: Descartes, *Oeuvres et lettres*, Gallimard, 1949.

desde sus primeros años, se constituyeron espontáneamente en él opiniones que no controló racionalmente, y cuyo defecto esencial consiste en presentarse sin advertir de dónde vienen. Su tarea filosófica equivale menos, pues, a enumerar todas esas opiniones dudosas que a interrogarse sobre su génesis y a determinar por qué caminos se han impuesto al espíritu. Para Descartes no hay más filósofo que aquel que regresa a las bases de sus convicciones y cuyo esfuerzo tiende a dilucidar sus fundamentos. Por otra parte, este replanteamiento que va a practicar la duda universal no puede realizarse en cualquier momento y, en la medida en que es la actividad singular de un hombre, conoce una época privilegiada en su vida: “Pero como esa empresa me pareció demasiado grande, he esperado hasta alcanzar una edad tan madura que no pudiera esperar otra posterior en que me encontrara en mejor disposición para ejecutarla; esto me ha hecho diferirla tanto tiempo que ahora me parecería estar cometiendo un delito si dedicara todavía a reflexionar el tiempo que me queda para actuar”.⁸

Encontramos, pues, una gran afinidad entre la empresa cartesiana y el autoanálisis, ya que si en el autoanálisis se trata de poner en claro el sentido de su comportamiento, descubriendo qué otra cosa significa considerándolo en el pasado, en la duda metódica se trata de dilucidar lo que quieren decir mis opiniones en la medida en que su verdadero sentido depende de su procedencia y en que nunca llegaría yo a saber nada de él en tanto no lograra hacer la crítica de sus orígenes en mi existencia singular. En los dos casos, ya se trate de mis opiniones o de mi afectividad, debo siempre develar la apariencia y, detrás de ella, otro sentido, parcialmente biográfico, que la constituye a la vez como apariencia y como disimulo.

Estas analogías deben alentarnos a probar una actitud cartesiana frente al psicoanálisis. Intentemos formularla ahora. Descartes revocaba universalmente en duda las diversas opiniones enseñadas en las escuelas, los datos de los sentidos y de la imaginación, la experiencia del cuerpo y hasta los razonamientos matemáticos, con el fin de encontrar un fundamento seguro a toda la parte segura del saber; lo mismo podemos hacer con el psicoanálisis y releer a Freud como si no conociéramos nada de él, para ver si sólo hay a su alrededor una red de prejuicios o si encontramos en él un núcleo de conocimientos indudables. Nos basta rechazar todo lo que podemos saber ya del inconsciente e interrogar directamente la obra freudiana para ver con toda claridad si esta noción no es más que una herencia molesta de la psicología del siglo XIX, o si corresponde a algo que resista la impugnación. Después de un número suficiente de años pasados en el estudio de los enfermos mentales y en la lectura de los textos cartesianos, debería bastarnos cierta práctica de la literatura freudiana para iniciar sin demasiada fanfarronería esa empresa. Quizá llegaríamos a una fórmula de este género: “Pienso, luego tengo un inconsciente”; no hay más que dedicarnos a la reflexión.

Mas releamos un instante a Descartes; él observa que, en la vigilia o en el sueño, las evidencias aritméticas siguen siendo las mismas y el argumento del sueño no es válido contra ellas; va a fundar en ella, pues, toda su certeza, cuando observa que no puede estar del todo seguro de la coherencia de su pensamiento en el momento mismo en que elabora la duda metódica. “Supondría yo entonces que no hay un verdadero Dios que sea la

8. *Méditations*, p. 160.

fuerza soberana de la verdad, sino un genio malo, no menos astuto y engañoso que poderoso, que ha empleado toda su industria para engañarme.”⁹ El genio maligno hace que todos los momentos de mi razonamiento, por dubitativo que sea, no sean quizá más que los efectos de sus engaños, y desde el momento en que pienso en su posibilidad, no puedo saber ya si mi pensamiento es mi pensamiento o si su curso es el resultado de las artimañas del genio maligno que lo arruina en su forma misma de pensamiento (para expresarnos como De Clérambault).

Ahora bien, aun si no tenemos que averiguar ni cómo se libera Descartes del genio maligno, ni siquiera si no es su víctima, no podemos evitar una observación: cartesiano, abordando el psicoanálisis y el problema del inconsciente por el camino de la duda metódica, tengo también un genio maligno que no es otro que mi inconsciente; puedo decir que lo pongo en duda y que espero al final de mi inquisición para tomarlo en cuenta, pero no por eso deja de estar ahí y de emplear acaso su habilidad para engañarme en el preciso momento en que me imagino dueño único de mi duda y del uso que haga de ella. Debo reconocer que, si tengo un inconsciente, en ningún instante de mi enfoque cartesiano puedo saber si lo que pienso del problema del inconsciente es un progreso en una empresa racional o una trampa tendida por el inconsciente, de tal manera que todo lo que pudiera decir de él correrá el riesgo, sin remedio, de parecerme una certidumbre, siendo en verdad únicamente lo que mi inconsciente me obliga a decir. Debemos ir aún más lejos y preocuparnos más. Cuando planteo estas cuestiones del inconsciente y del psicoanálisis y doy a su desarrollo este giro cartesiano, me imagino que se trata simplemente de utilizar la duda metódica para esclarecer un problema difícil; pero, ¿no es más bien una reacción de defensa? y ¿quién me garantiza que esta empresa no decida por anticipado su respuesta y no sea más que un medio secreto para hacerme encontrar por vías de apariencia racional un resultado que mi inconsciente había decidido aun antes de que reflexionara yo sobre sus aporías?

Vemos, pues, que no podría haber un acceso cartesiano del psicoanálisis ya que, en la duda metódica aplicada al inconsciente, no puedo saber jamás si lo que pienso es lo que se elabora racionalmente por mi esfuerzo o lo que en cada instante sugiere mi inconsciente. Podemos decir, en otros términos, que si el inconsciente es a la vez lo que pongo en duda y lo que influye en todo mi pensamiento, incluyendo esa puesta en duda, si el psicoanálisis es a la vez esta disciplina que trato como Descartes consideraba el análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos, y la que da la clave de mis comportamientos, si creo poner en duda libremente lo que en realidad motiva mi impugnación misma, entonces estamos perdidos y Descartes no nos sirve. Al menos habremos comprendido que, así como Platón demostraba que la cuestión del ser era tan oscura como la del no-ser, Freud nos indica que el pensamiento consciente no es más fácil de asir que el inconsciente. Si el genio maligno se convierte en mi inconsciente, ¿qué puede significar mi discurso cartesiano?

Pero otra vía se nos dibuja y debemos examinarla ahora. Descartes se prevenía contra el genio maligno mediante un recurso indirecto, apelando a la perfección divina; más modestamente, el psiquiatra cartesiano puede esperar salvarse de las trampas de su propio

inconsciente mediante el uso humilde del análisis didáctico, con el fin de llegar a una reflexión ninguno de cuyos términos es ambiguo y cuyo discurso indubitable no tiene, en definitiva, más que un único sentido. Después de algunos años de espera, podrá recoger la duda metódica seguro de que ya no disimula nada; pasamos así a un enfoque cartesiano, sólo que un poco diferido, pero que no se engañará ya tomando como razones simples reacciones de defensa.

Esto nos resuelve el problema, y Descartes que decía “tratar siempre más bien de vencerme que la fortuna, y de cambiar mis deseos más que el orden del mundo”,¹⁰ no tendría probablemente mucha dificultad en plegarse al uso del análisis didáctico y añadir algunos períodos a las frases magníficas en que nos cuenta cómo se preparó para la reflexión a través de los empleos de guerra y los años de viaje. A pesar de todo subsiste una ligera dificultad. Primero, debemos notar que, cuando se interna en la vía del análisis didáctico, nuestro psiquiatra cartesiano carece de medios para saber si lleva a cabo estas diligencias para dilucidar su inconsciente impulsado por la búsqueda de la verdad, o para ceder a reacciones de defensa impulsado por su inconsciente; tal como hay intentos de conversión que no son más que trampas del diablo, puede haber intentos de análisis didáctico que no sean más que efectos del inconsciente.

Con todo, pasemos por alto esta primera dificultad y reconozcamos que el inconsciente no cuenta para nada en la resolución de nuestro psiquiatra cartesiano; no por ello evade al genio maligno, ya que si su inconsciente ha sido exorcizado ¿quién podrá decirle que el genio maligno no ha tomado la forma de aquel que asegura la realización de su análisis didáctico? ¿Y quién podrá decirle también que al final de este análisis habrá conservado el deseo de una dilucidación cartesiana de esa noción de inconsciente? Hay que ver que no se trata de que nuestro psiquiatra complete su información con unas cuantas lecturas más, sino de que penetre en un campo que no puede medir por anticipado a dónde lo llevará; no tiene que aprender un poco más para ejercer mejor la duda metódica, sino que tiene que entrar en una vía donde acaso la posibilidad misma de la duda metódica puede desaparecer. Encontramos así una nueva forma del dilema anterior: o bien el psiquiatra cartesiano se queda fuera del psicoanálisis —y no sabrá jamás si su duda es algo más que un resultado de su inconsciente —, o bien entra en el psicoanálisis, pero entonces no puede guardar una actitud cartesiana frente a él. Y Descartes se convierte así en Epiménides: “El psiquiatra que utiliza la duda metódica ante el inconsciente dice que todos los psiquiatras que utilizan la duda metódica ante el inconsciente son juguetes de sus propios inconscientes”. No podemos tener, pues, un acceso cartesiano al psicoanálisis, pues los razonamientos cartesianos exigen una absoluta autonomía del pensamiento de sí mismo, que vacila desde el momento en que el inconsciente puede perturbarlo; si el discurso del que estudia el inconsciente puede querer decir otra cosa que lo que dice, entonces ese discurso no puede ser ya un discurso cartesiano.¹¹

10. *Discours de la méthode*, op. cit., p. 108.

11. En este punto de su propio razonamiento, Descartes entra en cólera: “Pero hay algún engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su industria para engañarme siempre. No hay duda, pues, de qué soy, si él me engaña; y aunque me engañe todo lo que quiera, no podría hacer jamás que yo no sea nada, mientras yo piense que soy algo”. *Méditations*, p. 167.

III. Después de Descartes, examinemos la actitud de Husserl y veamos si las *Meditaciones cartesianas* pueden servirnos de guía para otro enfoque del psicoanálisis. Husserl nos propone adoptar una actitud sistemática respecto de las diversas ciencias: no hay que pronunciarse sobre su validez ni sobre su derecho a la existencia, sino que hay que determinar, siguiendo su esfuerzo, cómo encuentran cierto fundamento en el campo de experiencia del sujeto trascendental. Cuando estudia, por ejemplo, los fundamentos de la física matemática Husserl trata de describir cómo, en la manera en que el sujeto trascendental constituye su experiencia del espacio, puede arraigarse cierta racionalidad que pueda llegar a convertirse en la física matemática. ¿Podemos concebir una actitud cercana para las investigaciones psicoanalíticas sobre el inconsciente? El inconsciente califica al hombre como tal, y mientras conservemos la idea directora de un sujeto trascendental que constituye su experiencia, o bien relegamos al inconsciente a la diversidad de caracteres accidentales que especifican al hombre, y no tenemos entonces en rigor nada que decir de él de una manera fenomenológica, o bien estimamos que ese inconsciente es esencial, y tropezamos entonces con la cuestión absurda de saber si el ego trascendental tiene o no inconsciente.

Vemos aquí, con Husserl lo mismo que con Descartes, que ninguna filosofía que defina la evidencia por una plena posesión que el pensamiento debe tener de su autonomía puede, a propósito del inconsciente, desembocar en otra cosa que no sean dilemas, pues o bien el inconsciente se toma todavía en serio y evade este modo de pensamiento, o bien se reabsorbe en él, pero para no ser ya verdaderamente el inconsciente.

III. UNA FORMULACION DE RESPUESTAS CONCRETAS

I. Hemos escuchado algunas interpretaciones erróneas que iban a resolver de manera ilusoria el problema de las relaciones de la fenomenología con el inconsciente freudiano; hemos comprendido a continuación que el psicoanálisis no era susceptible de un enfoque cartesiano, en virtud de los dos eficaces complementos del genio maligno, ni de una puesta entre paréntesis, que aniquilaría la cuestión suprimiendo al hombre del inconsciente; estos dos pasos sucesivos, empero, no definen del todo los lazos del psicoanálisis y la fenomenología, ya que nos muestran sólo que una manera demasiado académica de abordar estas vías nos impide aprehender relaciones difíciles de expresar en términos convencionales. Hacia el fin de este ensayo trataremos de precisar de qué manera sólo una modificación sustancial del pensamiento fenomenológico le permite formular con exactitud las relaciones que puede anudar con el psicoanálisis, mas nos gustaría primero poner de realce algunos servicios concretos que la fenomenología puede aportar para explicar rigurosamente esas aporías del inconsciente, si no en general, sí al menos en algunos casos precisos. Por ello trataremos de ver ahora con exactitud si a la psiquiatría le puede reportar algún beneficio la relectura de ciertos textos que pueden ayudarla a elucidar mejor el significado de ese dinamismo inconsciente en ciertos casos bien delimitados. Veremos así que ciertos aspectos de esta referencia al inconsciente pueden recibir alguna luz si se presentan al estilo de la psicología fenomenológica, siguiendo con este fin algunos trabajos parciales de Husserl y de Sartre; al estilo del descubrimiento de lo inauténtico,

con Heidegger; al estilo de la desmistificación del ser para el otro del hombre, con Sartre, y, por último, al estilo propiamente dialéctico, con Hegel.

II. La psicología fenomenológica es sin duda un género muy bastardo y justifica mal su existencia al lado de la filosofía fenomenológica pura, pero no ha dejado de aportarnos algunas nociones fundamentales para el conocimiento verdadero del hombre; una de sus más preciosas adquisiciones es la de conciencia no-tética de sí misma.¹² Recordemos aquí lo esencial de esta conciencia. Cuando miro el reloj posado sobre el revestimiento de cuero del escritorio y lo percibo, como tal objeto, presente concretamente, con lo que lo rodea percibido borrosamente, que lo sitúa en el mundo circundante, se dice que efectúo una conciencia perceptiva del reloj. Esta última formulación exige algunas precauciones para que no nos extraviemos. Todo el tiempo que no haga más que percibir el reloj, lo que está presente en mi conciencia es simplemente el reloj, con todos los caracteres esenciales a un objeto percibido¹³ y, en particular, su medio circundante y su referencia al resto del mundo. Esto es lo que tengo entonces presente y nada más, y, en particular, no soy “yo en el acto de percibir el reloj”, como se cree con demasiada frecuencia. Mientras percibo el reloj, mi conciencia es conciencia de la presencia en persona del reloj percibido y de ninguna otra cosa, de manera que para que se convierta en conciencia de sí misma¹⁴ debe dejar de ser perceptiva y efectuar una conciencia reflexiva, que apuntará entonces, no ya a un objeto, como el reloj, sino a la conciencia perceptiva de hace un momento.

Son, éstos, datos descriptivos evidentes que cada cual puede tomar a su antojo.

La psicología fenomenológica dice de esta conciencia perceptiva que es conciencia del reloj y no conciencia de sí misma, que supone el reloj sin suponerse a sí misma, o que es no-posicional de sí misma y posicional del objeto percibido, o, finalmente, que es no-tética de sí misma, en el sentido de que es toda trascendencia hacia algo distinto de sí, es decir, el objeto percibido. Salvo cuando es reflexiva, mi conciencia es pues no-tética, en el sentido de que es presencia del objeto percibido (del objeto imaginado, o del objeto en recuerdo, y así sucesivamente) y no presencia de sí misma en el acto de percibirlo, de tal manera que la percepción, por ejemplo, es conciencia del objeto percibido y no de mí, ocupado en percibirlo. Mas la percepción, conciencia no-tética trascendente y totalmente enfocada hacia el objeto, no se ignora sin embargo a sí misma, pues, sin poder concebirse nunca como actividad perceptiva, aprehende en su objeto caracteres específicos de lo percibido; podría decirse que la conciencia no-tética no se aprehende como conciencia, sino a propósito de los caracteres noemáticos del objeto. Cuando percibo el reloj no estoy consciente de mí mismo en el acto de percibirlo ni de una actividad perceptiva en general, sino del reloj en tanto que objeto percibido, es decir, calificado de manera perfectamente

12. La referencia más útil nos parece la de J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, en *Recherches philosophiques*, Boivin, 1936-37, t. VI, pp. 85ss, y *Esquisse d'une Théorie des émotions*, Hermann, 2a. ed., 1948.

13. Los que se llaman “caracteres noemáticos”.

14. Estas fórmulas son aproximativas. Una descripción rigurosa muestra que puedo no efectuar una conciencia reflexiva que tome como objeto la conciencia perceptiva, sino verme, en el modo del recuerdo inmediato, tal como percibía el reloj hace un momento.

original por la conciencia perceptiva que se encuentra allí a su manera —manera puramente noemática, pero enteramente determinada.¹⁵

Las conciencias que apuntan a los objetos son, pues, no téticas, y los objetos se nos presentan como portadores de caracteres noemáticos que representan la manera en que cada conciencia no tética se manifiesta en su singularidad; la manera en que cada objeto se hace presente trae consigo, pues, una capa de aspectos que remiten a la conciencia que se dirige a él. Retomemos por un momento el ejemplo del reloj colocado sobre el escritorio y tratemos de indicar completamente las vías que abre a la descripción. El reloj presenta, por una parte, caracteres que lo especifican como objeto singular y son, por lo demás, innumerables; es hemisférico, su esfera está ligeramente inclinada, tiene trazos uniformes en vez de números, y, así sucesivamente, ya que ninguna enumeración agota jamás, exhaustivamente, lo que lo convierte en un objeto distinto de todos los demás. Pero la presencia percibida del reloj manifiesta otros aspectos de orden muy diferente: tiene todos los rasgos esenciales de los objetos percibidos, como ya hemos visto, y sobre todo constituye por sí sólo un elemento singularizante de mi experiencia actual, ya que, cuando lo veo, lo que es entonces objeto de la experiencia vivida en su conjunto es ese reloj de escritorio, en tanto que objeto percibido de mi experiencia singular; se da concretamente como ese reloj que me fue obsequiado en ocasión de mi último cumpleaños, que me gustaba por su forma y su discreción, etc., y todos esos aspectos no son menos concretos que su color o sus dimensiones. La descripción noemática nos muestra así que en la experiencia más común los objetos tienen una presencia que le da a mi aprehensión la ocasión permanente de encontrarme de acuerdo con un modo que no es reflexivo y funda la posibilidad de toda reflexión; la presencia del reloj percibido es una experiencia prerreflexiva de mi presencia en el mundo, y su singularidad es el matiz noemático que corresponde a la singularidad de mi conciencia, pero aparece como cierta cualidad de los objetos. La presencia de los objetos en los diversos modos de lo percibido, de lo imaginario o del objeto en recuerdo da pues, además de los aspectos que los singularizan como objetos y que llamaremos trascendentes, aspectos noemáticos que nos hacen aprehender de esa presencia misma algo que corresponde a la intencionalidad singular de mi conciencia concreta. Ahora bien, ciertamente que podemos pasar siempre de esos caracteres noemáticos a la conciencia singular que les corresponde, mas dichos caracteres noemáticos siguen siendo los primeros y originales en la experiencia. Nos parece que algunas manifestaciones clínicas del inconsciente pueden encontrar allí cierta luz. Pensemos un instante en las fobias de la histeria de angustia y, por ejemplo, en la fobia a los objetos puntiagudos; comparando este fenómeno con lo que acabamos de describir hace un momento, podemos representarnos los elementos en cuestión de la siguiente manera: la fobia no es aprehendida al principio de manera reflexiva, como alguna particularidad que el sujeto resiente en sí y que conoce gracias a la reflexión, sino como una cualidad inherente a la manera en que ciertos objetos aparecen al paciente; y lo que caracteriza a la fobia como experiencia vivida es que una categoría de objetos se muestra siempre como amenazadora

15. Si la conciencia perceptiva es distinta de la conciencia figurante, no es que yo experimente un supuesto "sentimiento de percibir" distinto de un "sentimiento de imaginar", ya que la descripción no muestra nada semejante; es que los caracteres noemáticos del objeto percibido son radicalmente distintos de los del objeto imaginado.

y de malos augurios, sin justificación directa por lo demás. Este trastorno es, pues, primero, una alteración muy particular de la presencia percibida de ciertos objetos que los muestra como objetos inquietantes, y esta cualidad específica nos parece que compete completamente a los caracteres noemáticos del objeto; es una cualidad que singulariza su experiencia, exactamente como observábamos hace un momento que el reloj sobre el escritorio fundaba un experiencia singular, en la medida en que se daba en relación concreta con mi historia. El aspecto fóbico tomado por un objeto forma parte, pues, de sus caracteres noemáticos, en el sentido de que se trata de cierta cualidad que singulariza la experiencia y es aprehendida a la presentación misma del objeto, en tanto que concierne al hombre que percibe ese objeto. Ahora bien, lo que describimos más arriba como "caracteres noemáticos" correspondía exactamente a estos criterios, ya que se trataba siempre de ciertos aspectos vividos como cualidades del objeto y que expresan en él, a su manera, la intencionalidad correspondiente. Al considerar de este modo el objeto fóbico como objeto provisto de caracteres propiamente noemáticos queremos decir que el paciente vive de ese modo, esencialmente trascendente, una alteración de sí que es la historia de angustia, pero la que, fuera de la terapéutica, no puede ser asida jamás directamente en lo que es, y no se hace aparente si no es calificando ciertos objetos. En ello difiere de otros matices noemáticos que no son sino un primer tiempo que hace posible una reflexión y, por tanto, una captación de la intencionalidad misma; de la presencia del reloj puedo pasar siempre, reflexivamente, a la conciencia que lo percibía y lo enfocaba con ese matiz noemático propio de lo percibido, mientras que el paciente no puede ir de la presencia del objeto fóbico a sí mismo y que la reflexión, en este campo, no aprehende nada. Ahora bien, esta descripción utiliza, evidentemente, la historia de angustia como ejemplo, y podríamos rehacerla, con sus rasgos esenciales, a propósito de la interpretación, de la intuición delirante o de otros muchos fenómenos psicopatológicos. En todos estos casos, es una estructura común la que muestra la descripción noemática: una conciencia no tética se aprehende únicamente sobre ciertas cualidades específicas y singulares de los objetos que la conciernen directamente, sin poder nunca, fuera de la terapéutica, aparecer ante sí misma como conciencia reflexiva, de modo que el sujeto tropieza con esas cualidades y no puede referirlas a su propia conciencia.

Si comparamos ahora un carácter noemático como lo percibido con una cualidad como lo que hay de angustioso en la presencia de ese objeto para el fóbico, vemos que en los dos casos se trata de un matiz específico de la manera en que el objeto está presente y se refiere al hombre que percibe ese objeto, pero una diferencia separa a estos dos caracteres noemáticos: no tengo más que reflexionar sobre lo percibido para pasar de esta conciencia no tética de sí a una conciencia que se presenta como actividad perceptiva, mientras que el fóbico no obtiene por la reflexión nada que lo ayude a comprender cómo constituye su experiencia de manera tal que le produzca fobias. Este paralelo puede aclararnos un poco nuestro problema del inconsciente. La descripción fenomenológica, mientras no se la fuerce en un sentido idealista con el que no estamos de acuerdo, no muestra al hombre como una pura transparencia a sí mismo que se captaría en cada momento bajo una luz completa, ya que todas las investigaciones fenomenológicas, siempre que no se las fragmente, establecen lo contrario. La conciencia del hombre es no tética de sí y sólo se encuentra en las cualidades noemáticas de los objetos; no es más que

la trascendencia hacia algo distinto de sí, y hay sólo un campo restringido en el que, a partir de esas cualidades noemáticas y por la reflexión, se presenta como conciencia de sí. Pero hay todo un conjunto de cualidades noemáticas en las que la reflexión no sirve para nada y en las que la conciencia del hombre no puede recogerse a partir de la trascendencia de los objetos. La fenomenología no nos muestra la conciencia humana como una pura posesión de su ser, ni al hombre como ser inmanente en sí mismo, sino al hombre como ser que se determina por la historia de su movimiento hacia lo que él no es, y la conciencia humana como aprehensión de una sola parte de lo que es sobre los objetos que son sus noemas. Espontáneamente el hombre no existe más que fuera de sí mismo, y, por la reflexión, no alcanza más que una parte de lo que es; estas dos fórmulas resumen lo que indica la noción de conciencia no tética. Si la descripción fenomenológica se elabora así, podemos decir que el consciente y el preconsciente son aquello de lo que el hombre tiene libre manejo, es decir, lo que puede captar por la reflexión sobre el movimiento de su trascendencia; pero es evidente que no capta la totalidad de esa trascendencia, y vemos así cómo se desprende una primera acepción fenomenológica de esa idea directora del inconsciente. El inconsciente, podemos decir, es toda la parte de la conciencia no tética que el hombre no puede captar por la sola reflexión y que no aprehende más que en ciertas cualidades noemáticas singulares de los objetos. Si el hombre es esencialmente un movimiento de trascendencia hacia lo que él no es, se aprehende en totalidad en los caracteres noemáticos de los objetos y de los demás, sin saberlo singularmente, pero sólo se capta a sí mismo en parte por la reflexión, y es ese hiato el que, en la fenomenología, hace posible la noción de inconsciente.

¿Se trata de un simple hecho contingente y diremos que es sólo la experiencia la que nos enseña que el hombre tiene un inconsciente? No nos parece, y sólo tenemos que examinar la esencia de la trascendencia propia del hombre para ver que si el hombre es esa trascendencia, al mismo tiempo, la captación reflexiva que puede hacer de sí mismo sigue siendo parcial y provisional. En la medida en que la descripción fenomenológica no se refiere a las actividades supuestas del yo trascendental sino a la trascendencia del hombre concreto, esta descripción muestra que, si la totalidad sintética de las intencionalidades tiene un correlato noemático rigurosamente correspondiente, la reflexión que opera a contracorriente no puede captar más de una fracción. La esencia de la trascendencia humana, podemos decir, implica necesariamente el inconsciente, y el inconsciente en el sentido en que se opone al preconsciente y a la conciencia. La psicología fenomenológica dilucida pues la conciencia humana mostrando que su rasgo fundamental es no plantearse a sí misma y encontrarse en los matices noemáticos de los objetos que se le presentan; esta estructura no identifica la conciencia humana con el inconsciente, pero nos muestra que el consciente no es sino un elemento fragmentario, captado reflexivamente en un movimiento de trascendencia que, en lo esencial, escapa a esa captación reflexiva. No podemos desarrollar aquí más ampliamente estas investigaciones, pero bastan para hacernos comprender que la fenomenología no es ajena a la idea de un inconsciente radicalmente distinto del consciente y del preconsciente. Sería necesario comprender cómo cierta acción terapéutica puede tener éxito allí donde fracasa la reflexión y por qué esa acción exige la presencia de otra conciencia humana. Pero éstos son problemas que sólo podríamos plantear, sin poder darles siquiera un inicio de respuesta.

III. Debemos indicar mas bien ahora otra via que la fenomenología nos propone, con las investigaciones de Heidegger sobre la inautenticidad,¹⁶ sin tratar de resumir aquí las proposiciones esenciales en esta primera obra de Heidegger, recordaremos solamente que plantea la cuestion fundamental del ser que interroga antes de toda filosofía posible, y que, antes de elucidarlo, debe describir y desmistificar a ese ser singular que plantea, el solo, la cuestión del ser, no se trata, pues, de edificar por sí misma una antropología, sino que, con el fin de poder abordar el problema del ser, dilucido primero la existencia humana. Ahora bien, Heidegger observa que la existencia humana existe siempre ya como dada en la inautenticidad, quiere decir con ello que, espontáneamente, el hombre vive con una visión de sí mismo, de los otros y del medio que lo rodea, que constituye la apariencia que siempre toman para él. El hombre, diremos en términos más aproximativos pero menos difíciles, no existe primero en sí mismo, para tomar despues una vision objetiva y neutra de otros hombres y de un mundo que serían ellos mismos calificados independientemente de él y de los que sólo tendría que comprobar la presencia, antes bien, no existe más que por la conciencia antepredicativa que toma del mundo y de los demas, y esta conciencia no puede operar más que siendo una interpretacion y, en suma, una interpretación que disfraza al hombre la infinitud de su existencia y de su ser para la muerte. El hombre no puede ser consciente de nada sin ser ya su intérprete, existe, dice Heidegger, preocupado por el mundo, y la preocupación que tiene le da a ese mundo cierta fisonomía. Pero el hombre ignora que es un intérprete y toma esa fisonomía del mundo, no como el resultado de su preocupacion, sino como una naturaleza independiente de él, por ejemplo, el hombre sabe muy bien hablar de la muerte de una manera que le disimula su finitud, pero creyendo que está hablando de la muerte misma y desconociendo esa incesante interpretación. Esa es la inautenticidad el hombre cree percibir espontaneamente una naturaleza objetiva de sí mismo, de los demás y del mundo, cuando que nunca posee más que una interpretacion de ellos. Confunde su visión del mundo con una revelación sobre el ser del mundo, cuando que no es más que una revelación de sí mismo y no la conoce como tal.

Añadamos dos observaciones. En las descripciones de Heidegger, la inautenticidad es la situacion inicial, espontanea e ineluctable del hombre, mas no es una neurosis y no dilucida lo que se llamaría en otra parte mecanismos de proyeccion, la inautenticidad es uno de los aspectos esenciales de la existencia humana, fuese la mas normal que se pueda imaginar, y nada permite, si permanecemos fieles a los textos heideggerianos, ver en ellos un modelo para enfermedades mentales. No hay por lo demás, propiamente hablando, una terapia de la inautenticidad, y Heidegger no nos propone su obra como una lectura espiritual propia para elevarnos de lo inauténtico a lo auténtico, pero, permaneciendo en la inautenticidad, el filosofo puede dilucidar su sentido, particularmente al descubrirse la experiencia de la angustia. Lo que no quiere decir que el filósofo viva entonces en la autenticidad, sino únicamente que ha descrito por sí misma esa interpretación esencial de la existencia humana el filósofo Heidegger no es ni un ansioso que se cura solo por la persuasión, ni un alma que se salva, sino alguien que, sabiendo que su

16 Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, VIII, 1927. [Ser y tiempo, Trad. de Jose Gaos, FCE, Mexico,³ 1968]

inautenticidad singular es irremediable, se esfuerza por precisar la estructura propia de la inautenticidad de la existencia humana y sus lazos con la muerte. Por eso la lectura de Heidegger puede ayudarnos en el estudio de la mitomanía o de ciertos aspectos de la histeria, pero no creemos que ésta sea la orientación más útil a nuestros fines y no comprenderemos mejor *Sein und Zeit* buscando allí un psicoanálisis que se ignora a sí mismo. Nos parece más útil no forzar las acepciones y, habiendo recordado que la inautenticidad no es una psiconeurosis más que añadir a la lista de las especies conocidas y que en ninguna parte Heidegger se propone curarnos de ella, nos gustaría añadir solamente que la fenomenología, al hablarnos del hombre como existente siempre en una inautenticidad ya dada sin que él lo sepa, nos dice algo del inconsciente freudiano. Reconocer que el hombre vive espontáneamente en una inautenticidad que no conoce y a la que no escapa cuando dilucida su necesidad es tanto como reconocer que el hombre tiene un inconsciente, en el sentido preciso que Freud dio al término, y en la medida en que el inconsciente es un hecho de todo hombre, normal o enfermo.

Nos parece, en efecto, que la inautenticidad que nos describe Heidegger es una noción que le sirve para resumir ese hecho complejo que, por una parte, el hombre vive espontáneamente en evidencias que considera naturales, siendo que resultan de su incesante y antepredicativa interpretación, que la fisonomía afectiva de los otros y del mundo depende de ellas y que, por otra parte, no adquiere de ellas más que un conocimiento universal que no le saca de su inautenticidad. Ahora bien, todos esos caracteres son los del inconsciente freudiano: la lectura de las obras psicoanalíticas me es indispensable para conceptualizar con precisión esa noción de inconsciente, pero no me exime de la carga de mi propio inconsciente, tal como la lectura de Heidegger instauro un conocimiento de la inautenticidad que no suprime mi inautenticidad singular; la manera en que establezco mis relaciones con los demás y el estilo de nuestra coexistencia se me dan como emanados de mi libre espontaneidad, cuando que sólo adquieren su sentido por la historia de mis primeras relaciones objetales; tal como, en mi inautenticidad, me considero y considero la presencia de los demás como una manifestación de nuestras naturalezas de la que sigo siendo dueño (por lo menos de la mía), siendo que mi propia apariencia y la de los demás son sólo la expresión disfrazada de mi relación con la muerte; las certidumbres en las que creo me parecen expresar sólo mis opiniones deliberadas y la naturaleza de las cosas, siendo que se deben a mis conflictos anteriores (a los que he podido resolver y a los que han sido fracasos), tal como, en mi inautenticidad, recibo evidencias que están ahí para disimular, a mi pesar, mi finitud.

No diríamos quizá textualmente que Heidegger llama inautenticidad a lo que Freud llama inconsciente, ya que esta fórmula escamotearía varios problemas, pero las observaciones anteriores nos permiten definir mejor estas analogías. En un nivel muy general de conocimientos, la inautenticidad del hombre es una idea rectora que indica claramente que el hombre no puede vivir sin disfrazar lo que es o, más bien, que espontáneamente no existe si no se aprehende a sí mismo en su exterioridad y sin saber que es a sí mismo a quien aprehende así; esta inautenticidad, que no es otra que la trascendencia de la existencia humana, funda la posibilidad del inconsciente del hombre, en el sentido de que todo el movimiento de la existencia humana equivale a tomarse por algo distinto de lo que es en realidad y a evadirse en una exterioridad en la que no sabe que se encuentra. El incons-

ciente es, pues, esencial al hombre porque corresponde a la existencia humana el ser siempre dada en la inautenticidad. Pero si queremos pasar a un conocimiento más específico, nos sentiremos tentados a escribir que sólo Freud puede aportarnos precisiones elaboradas sobre la formación y las estructuras del inconsciente, ya que la noción de inautenticidad no nos aporta entonces nada más. Sería ya algo si la fenomenología de Heidegger nos diera simplemente los medios para comprender las relaciones del inconsciente con la existencia humana, y sería un error exigirle más. Creemos, sin embargo, que hay más, y nos gustaría formularlo ahora. Puede decirse que esta noción de inautenticidad es tan general, que es difícil ver cómo se podría singularizarla, hacerla histórica o decir algo de sus conflictos o de su evolución, y es aquí donde puede oponerse el valor genético del inconsciente freudiano al aspecto en parte formal de esta idea de inautenticidad. Todo esto queda justamente en cierto nivel y, ¿quién podría reprocharle a Heidegger el no ofrecernos nociones directamente utilizables en psicopatología?

Mas no olvidemos que es el ser para la muerte el que funda la inautenticidad de la existencia humana; encontramos aquí de nuevo el problema del papel de los instintos de muerte en la constitución del inconsciente fundamental.¹⁷

IV. Con estos dos ejemplos, hemos visto que la noción freudiana de inconsciente, sin identificarse jamás con ninguna idea directora de la fenomenología, podría aclararse cuando la acercábamos a la trascendencia de la conciencia y de la inautenticidad; podemos decir que es el mismo aspecto fundamental de la existencia humana el que designan tanto el inconsciente freudiano como la trascendencia y la inautenticidad, y que es el mismo problema que concierne al instinto de muerte en Freud y al ser-para-la-muerte en Heidegger. Quisiéramos ahora ver lo que nos dice del inconsciente la ontología fenomenológica de Sartre.¹⁸

Al interrogarse descriptivamente acerca de lo que es el ser del hombre, Sartre muestra que el hombre, a través de la reflexión, no se concibe jamás como un ser determinado que tenga la estabilidad de las cosas, sino como una libertad absoluta, sin que pueda alcanzar, en el modo del para-sí, una calificación que le sea interior; mientras permanezca en la reflexión solitaria, el hombre no puede alcanzar un ser que sea el suyo propio. Son los demás, y particularmente la mirada de los demás, lo que asigna al hombre su ser, y Sartre da el ejemplo de la vergüenza, como situación en la que el hombre descubre bruscamente, por la presencia del otro, que tiene un ser que escapa a la libertad absoluta. Sin volver en detalle sobre este pasaje esencial de *El ser y la nada*, recordemos sus elementos principales. Un hombre mira hacia el interior de un cuarto a través de la cerradura; mientras no sucede nada más, no capta nada de su propio ser, ya que por la reflexión solitaria todo

17. Cf. por ejemplo en *Essais de psychanalyse*, trad. de S. Jankélévitch, Payot, 1951, *Le moi et le soi* (pp. 195-205) y *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (pp. 236-250) y, en *Métapsychologie*, trad. de M. Bonaparte y A. Berman, Gallimard, 1952, *Les pulsions et leur destin* (pp. 25-66). [*El Yo y el Ello*, B.N., II, 9-30, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, B.N., II, 1094-108; *Los instintos y sus destinos*, B.N., II, 1035-45.]

18. Lo que Sartre denomina "psicoanálisis existencial" nos parece menos pertinente aquí que otros pasajes de *L'être et le néant* (Gallimard, 1943 [*El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires]), que *Saint Genet, comédien et martyr* (Gallimard, 1952), y que "Questions de méthode", en *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, 1960 [*Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963]).

alcanza posibles indeterminados; acaso sea prudente asegurarse así cierto control indispensable para su acción posterior, acaso sea solamente curioso, acaso sea perverso, y así sucesivamente, pero puede recusar todas estas cualidades ya que la reflexión solitaria no le impone ninguna. He aquí que otro hombre llega y lo sorprende mirando a través de la cerradura. La vergüenza es el sentimiento de ser sorprendido así, pero es sobre todo la situación en que, bajo la mirada del otro, el hombre se da cuenta de que tiene un ser, un ser que no conoce de otra manera y que no puede más que recibir sin controlarlo y sin poder recusarlo. Mientras permanece en la reflexión solitaria, en el terreno del para-sí, el hombre no alcanza su ser y permanece con una multitud de posibles gratuitos. Bajo la mirada del otro, y la situación descrita por Sartre no es más que un ejemplo, el hombre toma conciencia de que tiene un ser; mas esta situación no es un conocimiento, no sabe el ser que es, no lo ha elegido, no está a su disposición y lo recibe del otro y no de él mismo. El hombre es, pues, “un ser para el cual se trata en su ser de su ser mismo en tanto que ese ser supone un ser distinto de él”.¹⁹

El hombre recibe, pues, su ser de la presencia del otro y esa revelación de su ser no es un conocimiento. Es esto lo que asegura la posibilidad de la mala fe ya que, en la mala fe, el hombre niega su ser con el pretexto de que lo recibe de los otros y que no puede aceptar como suyo un ser que no reciba de sí mismo. Ahora bien, aparentando negar sólo tal o cual calificación que los demás le atribuyen, no son esas calificaciones las que recusa sino la necesidad de recibir su ser de los demás. Yo puedo elevarme contra tal o cual calificación que los demás hacen de mí, pero la única manera de realizar tal negación es mostrar el error de esa calificación mediante mi trabajo; pero en tanto que procedo así, acepto que mi ser me viene de los demás y sólo trato de imponerles una modificación en la atribución particular del ser que me hacen. En la mala fe, no trato de cambiar al ser que los demás me atribuyen, sino que niego esa necesidad de recibir mi ser de ellos y me escondo a toda especificación de mi ser para evitar la que ellos me atribuyen. El hombre es, pues, lo que no es y no es porque es, en el sentido de que para él mismo no es nada, que ningún ser determinado se impone como el suyo y que sabe que su ser le viene de los demás, sin saber específicamente cuál.

A partir de estas elucidaciones del ser del hombre podríamos, si tuviéramos tiempo, tratar de volver sobre la descripción de la histeria, de la mitomanía y de la paranoia, para ver cómo la ambigüedad del ser del hombre hace posibles semejantes comportamientos y los lazos de esas estructuras con las interpretaciones freudianas. Deberíamos observar también que todos nuestros diagnósticos son una manera de atribuir cierta calificación al ser de nuestros pacientes, y es un hecho que no aclararemos el problema de nuestras relaciones con ellos mientras no veamos cómo estamos implicados como el que les da su ser y cómo, en cierto sentido, el persecutor es también el que le da el ser al delirante. Pero no tenemos tiempo para hacerlo y debemos limitarnos a una sola indicación. Empezamos a comprender que para la fenomenología el inconsciente no es un cuerpo extraño que flota en la limpidez del yo trascendental, sino el ser que me constituye en la medida en que tengo un ser que me viene de los demás y que no conozco. La fenomenología no define al hombre por la conciencia reflexiva, sino por una existencia en la que su ser no le

19. *L'être et le néant*, p. 29.

es dado como el ser de las cosas y en la que lo constituye, pero de una manera muy distinta que la esencia de un objeto constituye a este objeto. Ahora bien, el inconsciente es una noción de ese orden y sus relaciones con el hombre son análogas a las que se dan entre la reflexión solitaria y su ser que recibe de los demás, ya que, en los dos casos, el hombre se experimenta como calificado por algo que es él, y que él solo no puede dominar. Creemos a este respecto que la fenomenología no se contenta con darnos una simple orientación general. Dilucida, sin duda, el estatuto ontológico del inconsciente, y éste es un punto que no debe ser despreciado, pero cuando nos dice que el ser del hombre le viene de los otros vemos un camino posible hacia el problema concreto de la formación histórica del inconsciente. Ahora bien, este hecho nos parece decisivo, ya que con demasiada frecuencia imaginamos esa aportación del pensamiento fenomenológico en la forma de simples opiniones generales, tan generales que no tienen ninguna incidencia sobre las investigaciones concretas; si se tratara sólo de decir: la fenomenología se adapta al inconsciente freudiano llamándolo el ser del hombre que el hombre recibe de los demás, el beneficio sería precario y aprovecharía sólo a un sincretismo desvaído. Pero no es eso en absoluto lo que acabamos de aclarar. Hemos visto que uno de los esfuerzos de la descripción fenomenológica demostraba que el ser del hombre no era una especie de sustancia que poseyera por la reflexión solitaria, a título de conciencia de sí mismo, sino una calificación que experimenta en cada instante en sus relaciones con los demás y cuya presencia opaca le es impuesta por los otros. El comportamiento humano funciona de tal manera que el hombre concreto no es sólo la conciencia aislada en sí misma sino la conciencia que sabe que su ser es impugnación de su ser en tanto que es un ser distinto de él. Ese ser le es anunciado por sus relaciones con los demás. Tenemos así una descripción del hombre que pone de realce su ambigüedad, mostrando que es su ser y que su ser le viene de los demás. Ahora bien, esta descripción, de origen puramente filosófico, dice en definitiva lo mismo que la concepción freudiana del inconsciente, y de una manera que no es mucho menos precisa, ya que no se contenta con formulaciones generales e insiste en el hecho de que son los otros lo que constituyen el ser del hombre. El inconsciente freudiano es, pues, una noción que la fenomenología ya conocía, y no sólo a título de idea general sino también en una de sus motivaciones constitutivas, la referencia a la muerte.

V. Podríamos detener aquí nuestras inquisiciones y decir que los lazos entre la fenomenología y el inconsciente son múltiples, difíciles y esenciales; pero, a decir verdad, no hemos tomado en cuenta todavía las reflexiones del iniciador verdadero de la fenomenología; nuestra deuda para con Husserl no debe disminuir la importancia de Hegel, y las *Ideas relativas a una fenomenología pura*²⁰ no nos dispensan de releer la *Fenomenología del espíritu*.²¹ A decir verdad, los psiquiatras gustan de referirse a Hegel y es muy frecuente asistir a una precaria interpretación de su pensamiento puesta al servicio de una reflexión psiquiátrica débil, sin contar las infortunadas aplicaciones de la dialéctica del amo y el esclavo, tanto más cuanto que el párrafo se sitúa en el principio del primer tomo y que

20. Trad. española de José Gaos, FCE, México², 1962.

21. Trad. española de W. Roces y R. Guerra, México, FCE, 1966. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1949, y A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1953.

todo el mundo se cree autorizado a no leer más allá para citarlo. Ahora bien, si leemos a Hegel con el mismo respeto que estudiamos a Freud, por ejemplo, o a Bleuler, vemos sin dificultad que la dialéctica del amo y el esclavo no tiene nada en común con una teoría de la agresividad, pero que nos da una ocasión única para volver a plantear los problemas del otro y de la muerte. En su contexto hegeliano, esta lucha en la que el amo perdona la vida al esclavo que le reconoce como amo por miedo a la muerte pero se convierte en la única mediación del amo con el mundo a través del trabajo, esta lucha significa primero que no hay conciencia de sí más que por el reconocimiento llevado a cabo por el otro, y este reconocimiento no tiene a fin de cuentas ningún motivo, pues se ignora por qué uno ha preferido la lucha y el otro la sumisión; no tiene ninguna eficacia, porque el amo es reconocido como amo por el esclavo, ni tiene ningún porvenir simple, pues sólo el esclavo tiene un devenir y un devenir que ignora por la mediación del trabajo. Hegel nos muestra así que el hombre se caracteriza por la conciencia de sí y que esta conciencia de sí es impugnación de su ser en su ser mismo, ya que su movimiento guarda una insuficiencia y una especie de herida inevitable. El hombre es conciencia de sí y, al mismo tiempo en que se revela así como conciencia de sí, pone al descubierto el defecto irremediable de la conciencia de sí, que recibe su ser del otro, el hombre es conciencia de sí mismo, y con ello manifiesta un defecto fundamental.

El hombre escapa de sí mismo en el instante en que afirma su autonomía. Lo que es esencial del hombre es al mismo tiempo lo que debe al otro, y no puede afirmar su autarquía sin manifestar, al mismo tiempo, que no es dueño de sí mismo. Por ello puede comprenderse el paso al otro de la conciencia de sí, es decir, al inconsciente. Si la conciencia de sí se funda en la relativa al otro, la conciencia de sí tiene una carencia irremediable.

Hegel nos enseña también cómo la dialéctica se desarrolla por la fuerza de lo negativo. La situación del esclavo parece definitivamente regulada y él la vive en el sentimiento de una fatalidad absoluta, de ello son igualmente conscientes el esclavo y su amo, y ése es el plano de lo que Hegel llama la certidumbre. Ahora bien, las cosas ocurren en realidad de manera muy distinta, ya que es el futuro del amo el que está cerrado y el esclavo el que está abierto: el amo sólo puede repetir estérilmente el consumo de los bienes que le prepara el esclavo, pero su superioridad sufre de una insuficiencia en la medida en que, como amo, deja al esclavo la transformación real del mundo por el trabajo. La esclavitud parece, pues, una situación únicamente negativa que el esclavo acepta por miedo a la muerte, y todo parece ser debilidad y fatalidad; esa esclavitud tiene, empero, al mismo tiempo una fuerza que se debe a su misma negatividad, ya que sólo el esclavo tiene una relación real con el mundo trascendente, y el trabajo es a la vez la esclavitud y el medio de un futuro que acabará por abolir la esclavitud, así como el amo es imperioso y estéril. La fuerza de la negación es, pues, ese hecho necesario de que el amo, que parece triunfar, no llega a nada al no poder controlar la dialéctica, mientras que el esclavo, que permanece en apariencia impotente, se muestra a la vez como víctima y como vencedor. Ahora bien, así descrita, la fuerza de la negación quiere decir que todo comportamiento tiene dos sentidos, uno aparente y del dominio de la certidumbre, y el otro dialéctico y del dominio de la verdad; este último se explica a sí mismo y al otro. El amo parece ejercer interminablemente su dominio, mas este primer sentido de su comportamiento no nos explica por qué

acaba en fracaso; esa certidumbre que sin embargo no es falsa nos deja en la indeterminación, ya que su comportamiento tiene un segundo sentido, esto es, que la simple positividad es estéril y que la realidad del amo es que no tiene relación con el mundo y que su situación puede producir, cuando más, una repetición de sí misma. Hegel nos indica así que la verdad de un comportamiento no es su certidumbre positiva y puede mostrarse sólo en el momento de su negación. El comportamiento del esclavo presenta un primer sentido cierto: ha tenido miedo de la muerte, ha reconocido la existencia del amo que no reconoce la suya, está destinado a la esclavitud, a la dependencia y la precariedad, pero mientras permanezcamos en esa certidumbre comprendemos la situación en un momento dado y no comprendemos nada del devenir de la esclavitud. El aspecto positivo del comportamiento del esclavo disfraza otro sentido, propiamente dialéctico, y el esclavo es a la vez el que sufre la esclavitud y el único al que el trabajo le da un dominio real sobre el mundo y sobre el porvenir. Hay, pues, una certidumbre de la esclavitud que es su positividad obvia, mas esta certidumbre no debe disimularnos la verdad de la esclavitud, que aparece en lo peor de su negatividad: el esclavo no es absolutamente esclavo más que por esa dependencia del trabajo que es, al mismo tiempo, su superioridad sobre el amo.

Hegel nos demuestra que el discurso que habla del comportamiento del hombre tiene un doble sentido, o más bien supone un terreno de certidumbres inmediatas que se explica por otro plano de negatividad: la certidumbre inmediata del esclavo es la esclavitud, pero el discurso que habla de la esclavitud no puede ir hasta las últimas consecuencias de su sentido si no es diciendo que la verdad del esclavo no es la esclavitud sino el trabajo, y es así como el esclavo se convierte en el amo del amo. El discurso que habla sólo de la certidumbre de la servidumbre tiene fallas que sólo rescata el discurso completo que habla del trabajo. La dialéctica es, pues, esa estructura propia del discurso del hombre y donde lo inmediatamente cierto vale por sí mismo, pero sobre todo por la verdad escondida que es su negación y su sentido. La certidumbre inmediata es ese significante que corresponde a sí mismo y a ese significado que es su verdad. Así, Hegel no deja de hablarnos del inconsciente cuando nos expone las relaciones de la certidumbre y de la verdad; porque el inconsciente freudiano es lo que se anuncia en las fallas del discurso consciente y es necesario para restablecer la totalidad del discurso.²² Al mostrarnos que el comportamiento del hombre comprende siempre una primera apariencia inmediata, que no es falsa, pero que no se explica a sí misma ni su devenir, y un sentido verdadero que es la negación de esa apariencia, Hegel nos expone las relaciones de lo consciente con la totalidad del hombre y nos dice que la certidumbre de la apariencia inmediata disimula su verdad, en el sentido de que sólo puede comprenderse por su negación dialéctica. El consciente, en el psicoanálisis, tiene exactamente la misma precariedad que la certidumbre de la inmanencia en la *Fenomenología del espíritu*, y así como el sentido verdadero de la certidumbre aparece por la mediación de la fuerza de lo negativo, el consciente adquiere su significado seguro por la interpretación que restablece, gracias al inconsciente, la continuidad del discurso. El esclavo creía ser únicamente esclavo y para saber la verdad de la esclavitud hay que realizar la mediación que revela la negatividad positiva del trabajo; un hombre creía tener una antipatía fortuita hacia un miembro de su medio y sólo el trabajo de

22. Cf. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, en *La Psychanalyse*, PUF, t. I, 1956, pp. 81-166.

interpretación revela la verdad de ese sentimiento, es decir, una repetición de la hostilidad hacia el padre. Certidumbre y verdad, en Hegel, significan, cien años antes de Freud, la misma relación que la que se da entre lo consciente y lo inconsciente. Por eso no era inútil releer la *Fenomenología del espíritu*.

Nos gustaría precisar un último punto. Kierkegaard acusaba a Hegel de una falta de sentido trágico en su obra y le reprochaba un optimismo desvaído, advirtiendo que todo el movimiento de la dialéctica iba jalonado por soluciones provisionales que acababan en la quietud del espíritu absoluto. Ahora bien, si esta crítica es fundada, podría aplicarse a nuestras últimas reflexiones. Cuando comparábamos la necesidad de interpretar un comportamiento para saber su verdad con la obligación de leer tras la certidumbre inmanente la negatividad positiva, habría podido hacérsenos una objeción. Los síntomas de una neurosis no se interpretan solos y el paciente sigue enfermo mientras no se le someta a tratamiento, mientras que la dialéctica del amo y el esclavo opera por sí misma y conduce a la transformación del mundo por el trabajo,²³ sin intervención exterior; las enfermedades, en otros términos, no tienden espontáneamente hacia la curación, mientras que a través del estoicismo y del escepticismo la dialéctica del amo y el esclavo se encamina hacia la conciencia infeliz y todas las demás figuras que, en definitiva, culminan en el espíritu absoluto. Se trataría, por tanto, de una comparación imperfecta entre una dialéctica que siempre acaba bien y enfermedades que acaban como pueden.

Pero esta crítica proviene de una confusión. Es la esclavitud la que se transforma por la negatividad positiva del trabajo; no es jamás una esclavitud singular; y Kierkegaard se equivoca en la medida en que identifica el desarrollo de la dialéctica, que es el triunfo de la positividad, con la lucha concreta de los personajes singulares que conocen negaciones sin la menor contrapartida. Los esclavos sufren por el amo y mueren por él y por su lucha, no son ellos mismos los que triunfan, pero es la esclavitud la que se metamorfosea; lo trágico permanece, pues, al nivel de los hombres singulares, y ningún optimismo consolador se desprende de la *Fenomenología del espíritu*, ya que si la muerte desempeña un papel positivo en general, cada muerte particular es un drama insuperable. Así como la neurosis de angustia no desaparece con la lectura de Freud, los que se estaban muriendo en Jena no se habrían sentido revivir pensando que realizaban el advenimiento del espíritu absoluto. Por eso el devenir positivo de la dialéctica hegeliana no puede ser obstáculo a una comprensión hegeliana de las relaciones del consciente y el inconsciente, pues si los enfermos mentales no se curan solos, tampoco ningún esclavo en particular supera la situación trágica de esclavo.

Hegel no deja de hablarnos, pues, del inconsciente, ya que toda la antropología de la obra de 1807 muestra descriptivamente dos fenómenos que fundan la necesidad misma del inconsciente. El hombre se caracteriza por la conciencia de sí, pero la conciencia de sí no existe más que por la lucha a muerte que emprende con los otros, y por eso el hombre no se posee a sí mismo y escapa a su reflexión; su conciencia de sí tiene como rasgo esencial

23. Pueden examinarse también los lazos de la *Fenomenología del espíritu* con el inconsciente freudiano reflexionando sobre otras figuras de la dialéctica. En una conversación, mi amigo A. Green me decía que, por ejemplo, la dilucidación hegeliana del estoicismo tenía estrechas relaciones con la neurosis obsesiva. No disponemos de espacio para dar a esas consideraciones los desarrollos que exigen, pero sería una labor muy instructiva.

su falta de autonomía y es siempre distinta de como puede concebirse a sí misma. El inconsciente es la noción que hace concreta esa estructura. Además, el comportamiento del hombre tiene una apariencia inmanente, su certidumbre, que no se comprende en su verdad más que por su negación misma, y el lazo de la inmanencia con la verdad es rigurosamente el mismo, para el hombre, que la relación de la conciencia con la totalidad de la vida singular. El discurso que habla del hombre contiene necesariamente un dominio de inmanencia que no basta y exige la dilucidación que le aporta la fuerza de la negación, el discurso del hombre dice algo distinto de lo que parece decir y ese algo distinto es lo que lo explica a él mismo y esa semejanza. No hace falta más para fundar la exigencia de un inconsciente freudiano.

Si la fenomenología es un idealismo trascendental, no puede hacerle un lugar al inconsciente, porque si el sujeto se define por su transparencia ante sí mismo y la total posesión de sí, el estatuto epistemológico del psicoanálisis es contradictorio y la conciencia así entendida excluye al inconsciente, por eso nuestros procedimientos cartesianos han fracasado y comprendemos mejor ahora que, si la verdad del hombre es el sujeto trascendental, todo lo que se llama inconsciente es solo engaño y vana apariencia.

Pero la fenomenología es el esfuerzo más decisivo por conservar del idealismo trascendental solo el deseo de evidencia y realizar una dilucidación del hombre que muestre de diversas maneras que el ser de la conciencia de sí es una falta, una carencia. Con Hegel, Husserl, Heidegger y Sartre hemos repetido las descripciones que establecen que el hombre se escapa a sí mismo, que su ser le viene del otro y que no se concibe en totalidad, el inconsciente no es, pues, un viejo mono microcefalo que, disimulado en el umbral del hipocampo, dirige al hombre a su antojo, sino una noción directriz que precisa esta revelación esencial para la fenomenología con Heidegger y Hegel, la fenomenología añade que esa trascendencia está dominada por la muerte.²⁴

24 Me gustaría añadir, a guisa de nota, una última precisión. La fenomenología debe plantear también el problema de la validez de una psicopatología general y realizar una crítica del conocimiento psiquiátrico, ya que nada nos garantiza por anticipado que tengamos derecho a superar los datos del examen semiológico y psicoterapéutico de enfermos singulares si tuvieramos espacio para hacerlo, desarrolláramos aquí el problema, así como Kant se interrogaba sobre la posibilidad de un conocimiento metafísico que resolviera racionalmente las cuestiones de la libertad humana, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, debemos interrogarnos sobre la posibilidad de un conocimiento metapsicológico que aclarara racionalmente esta cuestión del inconsciente. Pero entonces la fenomenología constituye tanto problema como el psicoanálisis.

Para quien se ha formado en la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos, las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro del psicoanálisis constituye una conmoción considerable. No es tal o cual tema de la reflexión filosófica el que se toca y se pone a discusión, sino el conjunto del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que Nietzsche y que Marx; los tres se elevan ante él como los protagonistas de la sospecha, los que quieren penetrar las máscaras. Nace un nuevo problema: el de la mentira de la conciencia, de la conciencia como mentira; este problema no puede ser un problema particular entre otros, ya que lo que se pone en tela de juicio, de manera general y radical, es lo que nos parece a nosotros, buenos fenomenólogos, el campo, el fundamento, el origen mismo de toda significación, es decir, la conciencia. Es necesario que lo que es fundamento en un sentido nos parezca prejuicio en otro sentido: el prejuicio de la conciencia. Esta situación es comparable con la de Platón en el *Sofista*: después de haberse iniciado como seguidor de Parménides, como abogado de la inmutabilidad del ser, se vio obligado por el enigma del error, de la falsa opinión, no sólo a otorgar el derecho de existencia al no ser entre los “más grandes géneros”, sino sobre todo a reconocer que “la cuestión del ser es tan oscura como la del no ser”. Nosotros tenemos que reducirnos a un reconocimiento semejante: *la cuestión de la conciencia es tan oscura como la cuestión del inconsciente*.

En este tono de sospecha concerniente a la pretensión de la conciencia de conocerse a sí misma en un principio puede hacer acto de presencia un filósofo entre psiquiatras y psicoanalistas. Si, en definitiva, hay que acceder a la correlación de la conciencia y el inconsciente, hay que atravesar primero la zona árida del doble reconocimiento: “no comprendo el inconsciente a partir de lo que sé de la conciencia ni aun del preconsciente”, y: “ya no comprendo siquiera lo que es la conciencia”. Es el beneficio esencial de lo que es más antifilosófico, más antifenomenológico en Freud: quiero decir, el punto de vista tópico y económico aplicado al conjunto del aparato psíquico, como se ve en el famoso artículo metapsicológico dedicado a *Lo inconsciente*. Partiendo de esta preocupación fenomenológica únicamente pueden percibirse cuestiones que vuelven a ser fenomenológicas, tales como ésta: ¿cómo debo repensar y refundamentar el concepto de conciencia de manera tal que el inconsciente pueda ser su *otro*, de manera tal, digo, que la conciencia sea capaz de ese otro que llamamos aquí inconsciente?

Segunda cuestión: ¿cómo, por otra parte, conducir una crítica —una crítica en el sentido kantiano, es decir, una reflexión sobre las condiciones de validez y los límites de la validez— referida a los “modelos” que el psicoanalista construye necesariamente si quiere dar cuenta del inconsciente? Esta epistemología del psicoanálisis es una tarea urgente: no podemos contentarnos ya, como hace veinte años, con distinguir método y

doctrina; ahora sabemos que en las ciencias humanas la “teoría” no es un añadido contingente: es constitutiva del objeto mismo; es “constituyente”: el inconsciente como realidad no es separable de los modelos tópicos, energético y económico que rigen la teoría. La “metapsicología”, para hablar como el propio Freud, es la doctrina, si se quiere, pero la doctrina en tanto que hace posible la constitución misma del objeto. Aquí la doctrina es método.

Tercera cuestión: más allá de la revisión del concepto de conciencia impuesta por la ciencia del inconsciente —más allá de la crítica de los “modelos” del inconsciente— lo que está en juego es la posibilidad de una *antropología filosófica* capaz de asumir la dialéctica de la conciencia y del inconsciente. ¿En qué visión del mundo y del hombre son posibles estas cosas? ¿Qué debe ser el hombre para ser a la vez responsable de pensar razonablemente y capaz de la locura?, ¿obligado por su humanidad a una mayor conciencia y capaz de depender de una tópica y de una economía, en tanto que “el ello habla en él”? ¿Qué nueva visión sobre la fragilidad del hombre —y todavía más radicalmente sobre la paradoja de la responsabilidad y de la fragilidad— es exigida por un pensamiento que ha aceptado ser descentrado de la conciencia por una reflexión sobre el inconsciente?

I. LA CRISIS DE LA NOCIÓN DE CONCIENCIA

Reduciré a dos proposiciones la sustancia de mi primer punto: 1) hay una certidumbre de la conciencia inmediata, pero esa certidumbre no es un saber verdadero de sí mismo; 2) toda reflexión remite a lo irreflexivo, como escape intencional a sí mismo; mas lo irreflexivo no es tampoco un saber verdadero del inconsciente.

Estas dos oposiciones constituyen lo que llamaba hace un momento el reconocimiento de la preocupación fenomenológica ante el problema planteado por el inconsciente. En efecto, su progresión misma conduce a un umbral de fracaso: el umbral de incompreensión reflexiva del inconsciente.

1] Hay una certidumbre inmediata de la conciencia y esa certidumbre es inexpugnable; es la que Descartes enunciaba así en los *Principios* [1a. parte, artículo 9]: “Por el término pensamiento entiendo todo lo que se hace en nosotros de manera tal que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; es por eso por lo que no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es la misma cosa aquí que pensar. . .”

Pero si esta certidumbre es invencible en tanto que certidumbre, es dudosa en tanto que verdad. Ahora sabemos que la vida intencional, tomada en toda su densidad, puede tener sentidos distintos a ese sentido inmediato. La posibilidad más lejana, la más general, la más abstracta también, hay que reconocerlo, del inconsciente está inscrita en esa distancia inicial entre la certidumbre y el saber verdadero de la conciencia; ese saber no está dado; hay que buscarlo y encontrarlo; la adecuación de sí a sí que podría llamarse, en el sentido fuerte de la palabra, la conciencia de sí no está al principio sino al final. Es una idea límite; es esa idea límite la que Hegel llamaba el saber absoluto; creamos o no en la posibilidad de decir y de articular ese saber absoluto, podemos en todo caso ponernos de acuerdo sobre la afirmación de que viene al final, que no es la situación inicial de la conciencia; más aún, es el término de una filosofía del *espíritu*, no el de una filosofía de

la *conciencia*; piénsese lo que se piense del hegelianismo y de su posibilidad de éxito, nos advierte al menos que una conciencia singular no puede igualarse a sus propios contenidos; un idealismo de la conciencia individual y de su pretensión de igualarse a sus propios contenidos es lo que equivale exactamente a la crítica freudiana de la conciencia a partir de la experiencia analítica; por razones inversas y concurrentes, Hegel y Freud dicen lo mismo: la conciencia es lo que no puede totalizarse; por eso es imposible una filosofía de la conciencia.

2] Esta primera consideración negativa llama a una segunda. La fenomenología de Husserl inició por su cuenta la crítica de la conciencia reflexiva e introdujo el tema, hoy bien conocido, de lo prerreflexivo y lo irreflexivo. El beneficio inestimable, aunque en definitiva negativo, de toda la fenomenología husserliana es el haber establecido que las investigaciones de “constitución” remiten a lo preestablecido, a lo preconstituido. Pero la fenomenología husserliana no puede ir hasta el fin del fracaso de la conciencia; permanece en el círculo de las correlaciones entre noesis y noema y no puede hacer lugar a la noción de inconsciente si no es a través del tema de la “génesis pasiva”.

Hay que consumir el fracaso del enfoque reflexivo de la conciencia: el inconsciente al que remite ese irreflexivo del método fenomenológico es todavía una “capacidad de devenir consciente”; es recíproco de la conciencia como campo de inatención, o como conciencia inactual respecto de una conciencia actual. Es el teorema de *Ideen I*: toca a la esencia de una conciencia el no poder ser enteramente conciencia actual, sino relación con lo inactual. Pero el conjunto de los hechos que han requerido la elaboración del concepto del inconsciente no entra en ese teorema. Ahí está el umbral. Ahí está la necesidad de pasar por “modelos” que, para la fenomenología, deben aparecer necesariamente como modelos “naturalistas”. Es el realismo freudiano el que constituye aquí la etapa necesaria para consumir el fracaso de la conciencia reflexiva. Ese fracaso no es vano, ni siquiera completamente negativo, como se verá al final; porque, además de su valor pedagógico, didáctico, su facultad de preparar para entender las cosas que puede enseñar el freudismo, inicia un movimiento de conversión de la conciencia; ésta comprende que debe desprenderse de toda avaricia respecto de sí misma y de esa sutil concupiscencia de sí que es quizá el recurso narcisista de la conciencia inmediata de la vida; por ese fracaso la conciencia descubre que la certidumbre inmediata de sí mismo no era otra cosa que presunción; así puede acceder al *pensamiento*, que no es ya atención de la conciencia a la conciencia, sino atención al *decir*, mejor, a lo que se dice en el decir.

II. LA CRÍTICA DE LOS CONCEPTOS FREUDIANOS

Entonces, una crítica de los conceptos realistas de la metapsicología freudiana debe ser enteramente no fenomenológica; ninguna fenomenología de la conciencia puede reglamentar esta crítica so pena de volver hacia atrás; la “tópica” del famoso artículo titulado *Lo inconsciente* tiene de notable que recusa inicialmente toda referencia fenomenológica; así representa una etapa necesaria y necesariamente correctiva para un pensamiento que acepta ser desalojado de la certidumbre de sí. El vicio de la crítica de Politzer era permanecer preso de un idealismo del sentido. Una crítica del realismo freudiano sólo

puede ser una crítica epistemológica en el sentido kantiano de la palabra, es decir, una “deducción trascendental” que tiene como tarea justificar el uso de un concepto por su capacidad para ordenar un nuevo campo de objetividad y de inteligibilidad. Me parece que, si se hubiera puesto más atención en esa diferencia irreductible entre una crítica epistemológica y una fenomenología inmediata de la conciencia, nos habríamos ahorrado muchas discusiones escolásticas sobre la naturaleza del inconsciente. Kant nos enseña, a propósito de los conceptos de la física, que debemos hacer coincidir un realismo empírico con un idealismo trascendental (digo trascendental y no subjetivo o psicológico).

Realismo empírico, por una parte esto quiere decir que la metapsicología no es una construcción añadida, facultativa, sino que pertenece a lo que Kant llamaría los juicios determinantes de la experiencia. Esto quiere decir que no es posible distinguir aquí entre método y doctrina. La topica misma tiene valor de descubrimiento: es la condición de posibilidad de un desciframiento real que alcanza a una realidad lo mismo que la estratigrafía y la arqueología, como lo recuerda Claude Lévi Strauss al principio de la *Antropología estructural*. Comprendo en este sentido la afirmación tan perturbadora en muchos sentidos— de Laplanche de que el inconsciente es finito, significa que, al término de un análisis, se tropieza con ciertos significantes y no con otros, es la condición de un “análisis terminable”. En este sentido, el realismo del inconsciente es el correlato del análisis terminable. El término, en el análisis del sueño de Philippe, por ejemplo, es la facticidad de esa cadena lingüística y no de cualquier otra. Pero precisemos que ese realismo es precisamente el de una realidad cognoscible y no el de algo incognoscible. Freud es aquí muy ilustrativo: lo cognoscible, para él, no es la pulsión en su ser de pulsión, sino la representación que la representa. ‘Un instinto [pulsión] no puede hallarse representado en lo inconsciente más que por una idea. Si el instinto no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de él. Así, pues, cuando empleando una expresión inexacta hablamos de impulsos instintivos, inconscientes o reprimidos, no nos referimos sino a impulsos instintivos, cuya representación ideológica es inconsciente’ [*Lo inconsciente*, III, BN, I, 1056]. El psicoanálisis no puede hacer nada con un inconsciente incognoscible, su realismo empírico significa precisamente que es cognoscible, y que solo es cognoscible en sus “representantes representativos”. En este sentido hay que decir que el realismo empírico de Freud es un realismo de la representación inconsciente en relación con el cual la pulsión, como tal, sigue siendo lo incognoscible igual a X.

El paso del punto de vista “tópico” al punto de vista “económico” en la continuación del artículo [pp 1057 ss] no cambia radicalmente las cosas, toda la teoría de la inversión o catexis, del retiro de la catexis y de la contracatexis, “por medio del cual —dice Freud— se protege el sistema Prec contra la presión de la representación inconsciente” [p 1058], se desarrolla en el plano de ese realismo de la representación. “La represión es un proceso que recae sobre representaciones y se desarrolla en la frontera entre los sistemas Inc y Cc (Prec)” [p 1057].

Es porque renuncia a alcanzar el ser de las pulsiones y porque permanece en los límites de las representaciones conscientes e inconscientes de la pulsión por lo que la investigación freudiana no se pierde en un realismo de lo incognoscible, su inconsciente, a diferencia del de los románticos, es esencialmente cognoscible, porque los “representantes

representativos” de la pulsión son del orden del significado y homogéneos de derecho al imperio del habla; por eso Freud puede escribir este texto sorprendente: “Tampoco lo psíquico necesita ser en realidad tal como lo percibimos. Pero hemos de esperar que la rectificación de la percepción interna no oponga tan grandes dificultades como la de la externa y que el objeto interior sea menos incognoscible que el mundo exterior” [p. 1053]. Ese es el realismo empírico de Freud: en el fondo, es de la misma naturaleza que el realismo empírico de la física; designa “el objeto interno” en tanto que *cognoscible*.

Pero, al mismo tiempo, se comprende que ese realismo empírico sea estrictamente correlativo de un idealismo trascendental, en un sentido no subjetivista de la palabra, en un sentido puramente epistemológico. Este idealismo trascendental significa que la “realidad” del inconsciente no existe sino como realidad *diagnosticada*; pues el inconsciente sólo puede definirse a partir de sus relaciones con el sistema C.-Prec. [*Lo inconsciente*, IV, *loc. cit.*, 1062]: “El sistema *Inc.* posee una gran vitalidad, es susceptible de un amplio desarrollo y mantiene una serie de otras relaciones con el *Prec.*; entre ellas la de cooperación. Podemos, pues, decir, sintetizando, que el sistema *Inc.* continúa en ramificaciones, siendo accesible a las influencias de la vida, influyendo constantemente sobre el *Prec.* y hallándose, por su parte, sometido a las influencias de éste”. Puede decirse que el psicoanálisis es “el estudio de las ramificaciones del *Inc.*” [p. 1062]. De estas “ramificaciones” dice Freud: “Pertenecen, pues, cualitativamente, al sistema *Prec.*, pero, efectivamente al *Inc.* Su destino depende totalmente de su origen [*ibid.*]. Hay que decir pues, a la vez, que el inconsciente existe tan realmente como el objeto físico y que no existe más que en relación con sus “ramificaciones”, en las que se prolonga y que lo hacen aparecer en el campo de conciencia.

¿Qué significa entonces esa *relatividad* que nos autoriza a hablar de idealismo trascendental al mismo tiempo que de realismo empírico? En un primer sentido, puede decirse que el inconsciente es relativo al sistema de desciframiento o de descubrimiento de una clave; pero comprendamos bien esta relatividad: no significa en absoluto que el inconsciente sea una proyección de la hermenéutica, en un sentido vulgarmente psicologista; hay que decir más bien que la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica, en un sentido epistemológico y trascendental. Es en el movimiento mismo de vuelta de la “ramificación” a su “origen” inconsciente donde el concepto de *Inc.* se constituye, y precisamente en su realidad empírica. No es, pues, una relatividad en la conciencia lo que se afirma aquí, una relatividad subjetiva, sino la relatividad puramente epistemológica del objeto psíquico descubierto en la constelación hermenéutica que forman juntos el síntoma, el método analítico, y los modelos interpretativos. Podemos definir una segunda relatividad derivada de esa relatividad que podemos llamar objetiva, es decir, relativa a las reglas mismas del análisis y no a la persona del analista; el segundo tipo de relatividad puede llamarse relatividad intersubjetiva. El hecho decisivo es que los hechos relacionados con el inconsciente por el análisis son *significantes para otros*. No se subraya nunca lo suficiente el papel de la conciencia-testigo, la conciencia del analista, en la constitución del inconsciente como realidad. Nos limitamos generalmente a definir al inconsciente en relación con la conciencia que lo “contiene”. El papel de la otra conciencia no se considera esencial, sino accidental, reducido a la relación terapéutica. Pero el inconsciente

es esencialmente elaborado por otro, como objeto de una hermenéutica que la conciencia propia no puede hacer por sí sola. En otras palabras, la conciencia-testigo del inconsciente no está sólo con éste en una relación de terapéutica sino también de diagnóstico. En este sentido decía yo más arriba que el inconsciente es una realidad diagnosticada. Esta afirmación es esencial para determinar el tenor objetivo de las afirmaciones referentes al inconsciente. Es para otro, en primer lugar, para lo que *tengo* un inconsciente; sin duda, esto no tiene *en definitiva* sentido si no puedo recoger las significaciones que otro ha elaborado sobre mí y para mí; pero la etapa de desligamiento de mi conciencia en beneficio de otra en la búsqueda del sentido es fundamental para la *constitución* de esa región psíquica que llamamos el inconsciente; al referir de entrada, a título esencial y no accidental, el inconsciente al método hermenéutico primero, y después a otra conciencia hermenéutica, definimos a la vez la validez y el límite de validez de toda afirmación referente a la realidad del inconsciente. En una palabra, ejercemos una *crítica* del concepto de inconsciente en el sentido amplio de la palabra crítica, es decir, una justificación del tenor de sentido y, al mismo tiempo, un rechazo de toda pretensión de extender el concepto fuera de los límites de su validez. Diremos, pues, que el inconsciente es un objeto, en el sentido de que está “constituido” por el conjunto de etapas hermenéuticas que lo descifran; no es absolutamente, sino relativamente a la hermenéutica como método y como diálogo. Por eso no podríamos ver en el inconsciente una realidad fantástica con la capacidad extraordinaria de pensar en mi lugar. Hay que relativizar el inconsciente; mas tal relatividad no difiere tampoco de la del objeto físico cuya realidad es toda relativa al conjunto de los pasos científicos que lo constituyen. El psicoanálisis resulta del mismo “racionalismo perspectivista” que las ciencias de la naturaleza. En relación con estos dos primeros sentidos del término puede hablarse, en un tercer sentido, de la relatividad en relación con la persona misma del analista. Pero con ello no se define tampoco la constitución epistemológica de la noción de inconsciente, sino sólo las circunstancias particulares de cada desciframiento y la huella ineluctable del lenguaje transferencial en cada caso. Pero con ello se manifiesta la precariedad, el fracaso del análisis, más de lo que se manifiesta su intención y su sentido verdaderos. Para el adversario del psicoanálisis sólo existe esta relatividad: el inconsciente no es para él más que una proyección del analista con la complicidad del analizado. Sólo el éxito terapéutico puede asegurarnos que la realidad del inconsciente no es una invención del psicoanálisis en ese sentido puramente subjetivista.

Estas reflexiones dedicadas a la relatividad de la noción de inconsciente me parecen necesarias para eliminar del realismo freudiano lo que no sería ya un realismo empírico en el sentido que hemos dicho, es decir, una afirmación de la realidad cognoscible de las pulsiones por medio de sus representantes representativos, sino un realismo ingenuo que proyectaría retrospectivamente en el inconsciente el sentido elaborado, el sentido final, tal como se constituye progresivamente en el curso de la relación hermenéutica. Contra este realismo ingenuo, hay que decir y repetir: el inconsciente no piensa. Pero, precisamente, Freud no hace pensar al inconsciente. A este respecto, la invención de la palabra *Es, Id* (muy mal traducido por el demostrativo “ça” en francés) es un hallazgo genial. El *Inc.* es el ello y nada más que el ello. El realismo freudiano es un realismo del ello en sus representaciones representativas y no un realismo ingenuo del sentido inconsciente; por una extraña vuelta, ese realismo ingenuo equivaldría a dar una conciencia al inconsciente

y conduciría a esta monstruosidad: un idealismo de la conciencia inconsciente; este idealismo fantástico no sería jamás más que un idealismo del sentido proyectado en una *cosa pensante*.

No hay que dejar de hacer, pues, el ir y venir entre el realismo empírico y el idealismo trascendental; hay que afirmar el primero contra toda pretensión de la conciencia inmediata de saberse a sí misma en verdad; pero hay que afirmar el segundo contra toda metafísica fantástica que daría una conciencia de sí a ese inconsciente: éste está “constituido” por el conjunto de las etapas hermenéuticas que lo descifran.

III. LA CONCIENCIA COMO TAREA

He hablado, al principio de esta exposición, de la preocupación del fenomenólogo por el inconsciente. La conciencia, decía yo, es tan oscura como el inconsciente. ¿Hay que concluir que ya no hay nada que decir respecto de la conciencia? No. Todo lo que puede decirse después de Freud sobre la conciencia me parece incluido en esta fórmula: la conciencia no es origen sino *tarea*. Sabiendo lo que sabemos ahora sobre el inconsciente, ¿qué sentido podemos darle a esa tarea? Al plantear esta pregunta, accedemos a un conocimiento no ya *realista* sino *dialéctico* del inconsciente. La primera correspondía al análisis, la segunda era ya del dominio del hombre ordinario y del filósofo; la pregunta es ésta: ¿qué significa el inconsciente para un ser que tiene la tarea de ser una conciencia? Esta pregunta corresponde con otra: ¿qué es la conciencia como tarea para un ser que está de cierta manera determinado por los factores de repetición, e incluso de regresión, que representa en gran parte el inconsciente?

A esta investigación dialéctica me dedicaré ahora, sin tratar de atenuar los difíciles movimientos de ir y venir que me parecen inevitables y aun necesarios; en los análisis anteriores no hemos podido evitar ese ir y venir de la conciencia al inconsciente; es el descubrimiento de lo irreflexivo en lo reflexivo el que nos ha llevado al umbral del inconsciente; pero es el realismo del inconsciente el que nos ha desligado del prejuicio de la conciencia y nos ha obligado a poner a ésta en el final y no en el principio.

Ahora volveré a partir del polo de la conciencia. Necesariamente, debemos hablar, en términos de *epigénesis*, después de Freud, de la conciencia; quiero decir con esto que la cuestión de la conciencia me parece ligada a esta otra: ¿cómo sale un hombre de su infancia y se convierte en adulto? Esta pregunta es estrictamente recíproca e inversa a la del analista; el analista muestra a un hombre presa de su infancia; la visión miserabilista de la conciencia que propone, de esa conciencia presa de tres años —el ello, el superyó, la realidad— define como en vacío la tarea de la conciencia y en negativo la vía epigenética.

Pero apenas hemos pronunciado estas palabras —la conciencia como epigénesis— y estamos en peligro de volver a caer en la psicología introspectiva. Ahora bien, pienso que hay que renunciar aquí a toda psicología de la conciencia. Es a esa psicología de la conciencia a lo que me parecen referirse las tentativas frágiles por elaborar la noción de conciencia a partir de la noción de “esfera libre de conflictos”, como en la escuela de H. Hartmann. Pienso más bien que hay que confrontar deliberadamente el psicoanálisis freudiano con un método emparentado con el de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

Ese método no es un refinamiento de la introspección, ya que no es en la prolongación de la conciencia inmediata donde Hegel despliega la serie de sus "figuras". Esta génesis no es una génesis de la conciencia o en la conciencia, es una génesis del espíritu en un discurso. Sólo figuras semejantes a las que jalonan la *Fenomenología del espíritu* son irreductibles a los significantes-claves —padre, falo, muerte, madre— en los que se anclan todas las cadenas de significantes, según el psicoanálisis. Yo diría, pues, que el hombre se convierte en adulto haciéndose capaz de nuevos significantes-claves, próximos a los momentos del Espíritu en la fenomenología hegeliana, y que regulan esferas de sentido absolutamente irreductibles a la hermenéutica freudiana.

Tomemos el ejemplo bien conocido y manido del amo y el esclavo en Hegel. Esta dialéctica no es una dialéctica de la conciencia. Lo que está en juego es el nacimiento de Sí: en lenguaje hegeliano, se trata de pasar del deseo, como deseo del otro, a la *Anerkennung*, al *reconocimiento*: ¿de qué se trata? precisamente del nacimiento del Sí en el desdoblamiento de la conciencia. No hay ningún sí antes (y aun, como recordaba De Waelhens, no hay muerte, entendamos muerte humana, antes del Sí).

Ahora bien, las etapas de este reconocimiento nos hacen atravesar "regiones" de significaciones humanas que son en su esencia no sexuales; digo bien en su esencia: volveré en seguida, en el movimiento de retorno hacia el inconsciente, a la inversión libidinal secundaria de esas relaciones interhumanas; pero, a título primario, en su constitución esencial, esas esferas de sentido no están *constituidas* por esa inversión de la libido. Propongo distinguir tres esferas de sentido que pueden colocarse, para ser breves, bajo la trilogía del tener, del poder y del valer.

Entiendo por relaciones del tener las relaciones ligadas a la ocasión de la apropiación y del trabajo en una situación de "escasez". Hasta ahora no conocemos otras condiciones del tener humano. Ahora bien, con motivo de estas relaciones, vemos surgir nuevos sentimientos que no pertenecen a la esfera biológica; estos sentimientos no proceden de la vida; proceden de la reflexión, en la afectividad humana, de un nuevo dominio de objeto —de una objetividad específica— que es la objetividad "económica". El hombre aparece como el ser capaz de una "economía". Al mismo tiempo, es capaz de sentimientos relativos al tener y de una enajenación de nuevo tipo, de una enajenación que no es esencialmente libidinal; es la que Marx ha descrito desde sus trabajos de juventud y que se convierte, en *El capital*, en el "fetiche" de la mercancía convertida en dinero; ésa es la enajenación económica capaz de engendrar, según lo demuestra Marx, una "falsa conciencia", el pensamiento "ideológico". Así, el hombre se convierte en adulto y en el mismo movimiento es susceptible de una enajenación adulta; pero lo más importante que hay que observar es que la sede de proliferación de éstos sentimientos, de esas pasiones, de esa enajenación, son nuevos objetos, valores de cambio, signos monetarios, estructuras e instituciones. Diremos entonces que el hombre deviene conciencia de sí en tanto que vive esa objetividad económica como una modalidad nueva de su subjetividad y accede así a "sentimientos" específicamente humanos, relativos a la disponibilidad de las cosas como cosas trabajadas, elaboradas, apropiadas, mientras que él mismo se convierte en propietario expropiado; es esta objetividad nueva la que engendra pulsiones y representaciones, representaciones y afectos. Por eso no puede decirse que la madre sea una realidad económica, no sólo porque no es comestible, como se ha dicho, sino porque, si lo fuera,

no sería dentro de una relación de objetividad económica, ligada al trabajo, al cambio y a la apropiación.

Habría que examinar de la misma manera, desde el punto de vista de la objetividad, sentimientos y enajenaciones que esa objetividad engendra, la esfera del poder. En efecto, es en una estructura objetiva donde se constituye; en relación con ello hablaba Hegel del *espíritu objetivo* para referirse a las estructuras y las instituciones en las que se inscribe y propiamente se engendra la relación de mandar y obedecer esencial al poder político. Si a esta esfera política corresponde una “conciencia” específica, es en la medida en que el hombre, al entrar en la relación de mando y obediencia, se engendra a sí mismo como voluntad propiamente espiritual, como se ve al principio de los *Principios de la filosofía del derecho*, de Hegel. También aquí la promoción de la conciencia es recíproca de una promoción “de objetividad”. Son “sentimientos” propiamente humanos que se organizan en torno a ese “objeto”, el poder: intriga, ambición, sumisión, responsabilidad; y también enajenaciones específicas cuya descripción ya fue iniciada por los antiguos bajo la figura del “tirano”. Platón muestra perfectamente cómo las enfermedades del alma, que la figura del tirano exhibe, proliferan a partir de un centro que él llama la *dynamis* —la fuerza— e irradian hasta la región del lenguaje en la forma de la “lisonja”; es así como el “tirano” llama al “sofista”. Puede decirse entonces que el hombre es conciencia en tanto que es capaz de entrar en la problemática política del poder, que accede a los sentimientos que gravitan en torno al poder y se entrega a los males que se adhieren a éste. Una esfera propiamente adulta de culpabilidad nace aquí: el poder vuelve loco, dice Alain siguiendo a Platón. Vemos en este segundo ejemplo cómo una psicología de la conciencia es sólo la sombra que cae sobre la reflexión subjetiva, de ese movimiento de figuras que el hombre recorre engendrando la objetividad económica y la objetividad política.

Podría decirse lo mismo de la tercera esfera propiamente humana de sentido, la esfera del *valer*. Es posible comprender así ese tercer movimiento: la constitución del sí no se agota en una economía ni en una política y se extiende a la región de la cultura. También aquí la “psicología” sólo abarca la sombra, es decir, la tendencia, presente en todo hombre, a ser estimado, aprobado, reconocido como persona. Mi existencia para mí mismo es en efecto tributaria de esa constitución de sí en la opinión de los demás; mi “sí” —si puedo decirlo así— es recibido de la opinión del otro que lo consagra, pero esta constitución de los sujetos, esta constitución mutua por opinión está guiada por nuevas figuras de las que puede decirse, en un sentido nuevo, que son “objetivas”; no siempre corresponden a ellas instituciones; no obstante, estas figuras del hombre deben buscarse en las obras y los monumentos del arte y de la literatura. Es en esta objetividad de un nuevo género donde se realiza la prospección de las posibilidades del hombre; aun cuando Van Gogh pinta una silla, pinta al hombre, proyecta una figura del hombre, es decir, el que tiene ese mundo representado; los testimonios culturales dan así la densidad de la “cosa” a esas “imágenes” del hombre; las hacen existir entre los hombres, encarnándolas en “obras”. Es a través de estas obras, por la mediación de esos movimientos, como se constituye una *dignidad* del hombre y una estimación de sí. Es en este nivel, por último, donde puede enajenarse el hombre, degradarse, hacerse irrisorio, aniquilarse.

Esta es, me parece, la exégesis que puede darse de la “conciencia” en un método que no es ya una psicología de la conciencia, sino un método reflexivo que tiene su punto de

partida en el movimiento objetivo de las figuras del hombre; es ese movimiento objetivo que Hegel llama el espíritu; por reflexión puede derivarse de él la subjetividad que se constituye ella misma al mismo tiempo que esa objetividad se engendra.

Como se ve, este enfoque indirecto, mediato, de la conciencia no tiene nada que ver con una presencia inmediata a sí de la conciencia, con una certidumbre inmediata de sí consigo mismo.

La interrogación hacia la cual tiende todo este ensayo está ahora madura: cuando se da al inconsciente freudiano otra contrapartida distinta de la conciencia transparente, inmediatamente segura de sí, ¿qué le ocurre a ese inconsciente? ¿Qué ocurre con el realismo del inconsciente cuando se le coloca en una relación dialéctica con la apercepción mediata de la conciencia de sí? Me parece que esta dialéctica puede ser captada así en dos tiempos. En un primer tiempo podemos comprenderla como una relación de *oposición*; podemos oponer al proceso regresivo del análisis freudiano el proceso progresivo de la síntesis hegeliana. Pero, como se verá, este punto de vista sigue siendo abstracto y reclama ser superado; pero es necesario haberse detenido en él bastante tiempo como para tener derecho a superarlo. Pero, ¿hacia qué? Es lo que diremos más adelante, de manera muy rudimentaria por lo demás, ya que reconozco que entreveo mal el segundo tiempo que, sin embargo, haría concreta esta dialéctica.

Es, pues, a título provisional como opondría yo los dos procesos: analítico hacia el inconsciente y sintético hacia la conciencia.

Propongo partir de la fórmula siguiente: la conciencia es el movimiento que aniquila sin cesar su punto de partida y que sólo está seguro de sí al final. En otras palabras, es lo que sólo tiene sentido en figuras posteriores, de modo que sólo una figura nueva puede revelar a *posteriori* el sentido de las figuras anteriores. Así, en la *Fenomenología del espíritu*, el estoicismo, como momento de conciencia, no se revela en su significación profunda más que en el escepticismo, en tanto que este mismo revela el carácter absolutamente indiferente de la posición del amo y del esclavo en relación con la libertad simplemente pensada; lo mismo ocurre con todas las figuras; puede decirse de una manera muy general que la inteligibilidad de la conciencia va siempre de adelante hacia atrás. ¿No tenemos aquí la clave de la dialéctica de la conciencia y del inconsciente? En efecto, el inconsciente significa en profundidad que la inteligibilidad procede siempre de las figuras anteriores, ya sea que se comprenda esa anterioridad en un sentido puramente temporal y de acontecer o en un sentido simbólico. El hombre es el único ser que es presa de su infancia: el hombre es ese ser al que su infancia no deja de arrastrar hacia atrás; el inconsciente es entonces el principio de todas las regresiones y de todos los estancamientos. Suponiendo que se atenúe el carácter demasiado exclusivamente histórico de esta interpretación por el pasado, nos situamos ante una anterioridad simbólica si interpretamos el inconsciente como el orden de los significantes-claves que siempre están ahí ya. La anterioridad de la represión primaria en relación con la represión secundaria, la de los significantes-claves en relación con todos los acontecimientos temporalmente interpretados, nos remite a un sentido más simbólico de la anterioridad, pero que sigue dando al orden inverso de la conciencia el contrapolo que buscamos. Diremos entonces en términos muy generales: la conciencia es el orden de lo terminal, el inconsciente es el orden de lo primordial.

Esta fórmula nos permite volver sobre un punto ya evocado y dejado en suspenso: el del entrecruzamiento, en una misma experiencia, de las dos explicaciones. He hecho alusión, en efecto, a la posibilidad de interpretar, por ejemplo, el lazo político a la vez por las figuras de una fenomenología del espíritu y, por otra parte, por la inversión libidinal que Freud evocaba en *El análisis del Yo y la psicología colectiva*. No sólo no se excluyen las dos explicaciones, sino que se superponen. Puede decirse, por una parte, como ya lo hemos hecho más arriba, que el lazo político no se constituye a partir de las representaciones pulsionales primordiales, sino a partir de la objetividad del poder y de los sentimientos y pasiones que proceden de él. Pero, por otra parte, hay que decir que ninguna de las figuras de la fenomenología del espíritu escapa a la inversión de la libido y, en consecuencia, a la atracción regresiva que ejerce sobre ellas la situación pulsional. Así, la interpretación freudiana del jefe carismático por la inversión libidinal homosexualizante es profundamente verdadera; esto no quiere decir que lo político sea sexual; pero quiere decir que es inauténticamente político en tanto que constituye una transferencia sobre la política de relaciones interhumanas engendradas en la esfera de la libido; en este sentido, el analista tendrá siempre razón de desconfiar de la pasión política donde vea una evasión, una máscara; pero nunca podrá establecer una génesis integral del vínculo político a partir de la esfera de las pulsiones. Lo único que puede decirse es que el psicoanálisis del militante político arruinará la sedicente vocación política si ésta no fuera más que inversión libidinal de la figura del jefe; pero liberará una auténtica vocación política en la medida en que esta vocación resista a la reducción y se muestre realmente engendrada a partir de la problemática política como tal. Este es el sentido de la frase de Platón en *La República*: “El verdadero magistrado, es decir, el filósofo, gobierna sin pasión”. Podría plantearse de la misma manera la relación del tener; siempre son posibles dos interpretaciones: una a partir del trabajo, la otra a partir de la relación con el cuerpo propio o a partir de la fase anal, etc. Pero las dos génesis no están en el mismo nivel: una es constituyente, la otra no explica más que el juego de las máscaras y las sustituciones y no explica, en definitiva, más que la “falsa” conciencia. Yo preferiría detenerme en un ejemplo tomado al dominio de los símbolos creados por la cultura e intentaría esbozar, sobre ese ejemplo, la oposición dialéctica de las dos hermenéuticas de los símbolos, orientada una hacia el descubrimiento de figuras posteriores —es la hermenéutica de la conciencia—, orientada la otra hacia figuras anteriores —la hermenéutica del inconsciente.

El *Edipo rey* de Sófocles nos permitirá captar la articulación de las dos hermenéuticas. ¿Qué significa comprender el *Edipo rey*? Hay dos maneras de interpretar la tragedia: una por regresión al complejo original que es precisamente el complejo de Edipo; es la del propio Freud en *La interpretación de los sueños*; la otra por síntesis progresiva en dirección a una problemática que no tiene nada en común con el complejo de Edipo. Según Freud, la impresión que la obra causa al espectador no procede, como se dice en la estética clásica, del conflicto del destino y la libertad, sino de la naturaleza de ese destino que reconocemos sin saberlo: “Si el destino de Edipo nos conmueve —dice Freud— es porque habría podido ser el nuestro y porque el oráculo ha suspendido igual maldición sobre nuestras cabezas antes de que nacióramos” [*La interpretación. . .*, Material y fuentes de los sueños, f), BN, I, 389]. Y más adelante: “El rey Edipo. . . no es sino la realización de nuestros deseos infantiles” (*ibid.*). Nuestro miedo, el famoso *fobos*, trágico,

expresa únicamente la violencia de nuestra propia represión ante las manifestaciones de nuestros propios impulsos.

Esta interpretación es posible, ilustrativa, necesaria. Pero hay otra interpretación: se refiere no ya al drama del incesto y del parricidio *que ha tenido lugar*, sino a la tragedia de la verdad; no a la relación de Edipo con la Esfinge, sino a la relación de Edipo con el vidente. Se me objetará que esta segunda relación es la relación psicoanalítica misma; ¿no ha dicho el propio Freud: “La acción de la tragedia se halla constituida exclusivamente por el descubrimiento paulatino y retardado con supremo arte —proceso comparable al de un psicoanálisis— de que Edipo es el asesino de Layo y al mismo tiempo su hijo y el de Yocasta” [*ibid.*]”? Pero entonces hay que ir más lejos: la creación de Sófocles no es una máquina para hacer revivir el complejo de Edipo a través del doble medio de una realización ficticia de transacción que satisface al Ello y de un castigo ejemplar que satisface al Superyó. A través de la repetición de lo sucedido, a través de la anamnesis, el poeta trágico ha suscitado una segunda problemática que es la tragedia de la conciencia de sí; un drama de segundo grado, orientado hacia *Edipo en Colono*, se articula sobre el primero; al mismo tiempo el propio Edipo entra en una segunda culpabilidad, propiamente adulta, que es la culpabilidad de la propia justicia; maldiciendo al principio de la tragedia al hombre manchado y desconocido que es la causa de la peste, él mismo se maldice, al tiempo que excluye que ese hombre pueda ser él mismo; lo que sigue es el progreso hacia la ruina de esa conciencia presuntuosa que se ha jactado de su inocencia. Edipo debe ser lastimado en su orgullo por el sufrimiento. En un sentido, este drama en segundo grado pertenece todavía a la tragedia primaria, puesto que el castigo del culpable culmina el crimen; este movimiento del crimen al castigo desarrolla un drama secundario que es la tragedia misma. El celo por la verdad que pone en movimiento la búsqueda del culpable es un celo impuro: es la presunción del rey; su celo pertenece a la grandeza del rey; es la presunción de un hombre que cree que la verdad no le concierne. Esta presunción se emparenta con la de Prometeo; su celo es el celo del no-saber. Sólo Tiresias representa el poder de la verdad. Edipo es todavía la hibris de la verdad y es esa hibris la que constituye verdaderamente el ministro de su propia condenación. La culpabilidad de esa hibris se expresa en la cólera desencadenada contra Tiresias; no es una culpabilidad sexual, es la cólera del no-saber. Es verdad que se expresa a través del esfuerzo de Edipo por disculparse del crimen primario del que no es culpable; pero esa culpabilidad específica, interior al drama de la verdad, requiere un develamiento específico; ese proceso de revelación está representado por la figura del “vidente”; así, Edipo no es el centro de donde procede la verdad, sino Tiresias; Edipo es solamente el rey; por eso la tragedia es la de Edipo rey y no la de Edipo parricida e incestuoso; en este sentido Edipo representa la grandeza humana; su vanidad debe ser revelada por una figura que posee, por así decirlo, la visión de la totalidad. Esta figura, emparentada con la del loco de la tragedia isabelina, no es en sí misma trágica, expresa más bien la irrupción de la comedia dentro de la tragedia. Esta figura del vidente es llamada por el propio Sófocles el “poder de la verdad”; es a ese poder al que accederá Edipo por medio del sufrimiento. Esta relación entre la cólera de Edipo y el poder de la verdad es el núcleo de la tragedia verdadera. Este núcleo no es el problema del sexo sino el de la luz. Apolo es su símbolo; quizá podríamos decir que es el mismo Apolo el que llama a Edipo a conocerse a sí mismo y el que incitó a Sócrates a examinar a

los demás hombres y a sí mismo y a decir que una vida que no ha sido examinada no es digna de ser vivida. Si es así, el autocastigo de Edipo pertenece a los dos dramas entrelazados uno en el otro. Edipo se saca los ojos; es un ejemplo perfecto de autocastigo, de crueldad para consigo mismo, el punto extremo de una conducta masoquista; esto es cierto en un sentido; es así como el corazón lo comprende y más tarde el viejo Edipo se arrepentirá de esa nueva violencia como de su última culpa. Pero lo mismo que la tragedia de la verdad pertenece a la vez a la tragedia del sexo y se le escapa, la significación del castigo es igualmente doble; pertenece también al drama del conocimiento de sí y extrae su significación de la relación de Edipo con Tiresias; Tiresias es el vidente, ciego; Edipo ve con sus ojos, pero su entendimiento es ciego; al perder la vista recibe la visión; el castigo como conducta masoquista se ha convertido en la noche de los sentidos, del entendimiento y de la voluntad: “Deja de querer ser siempre el amo —lanza Creonte—, porque lo que te dieron tus anteriores victorias no te ha servido siempre en la vida”. El destino exterior se ha convertido en destino interior. El hombre maldito se ha convertido, como Tiresias, en el vidente ciego. El infierno de la verdad es la bendición de la visión. Esta significación última de la tragedia no se revela todavía en *Edipo rey*; permanece escondida hasta que Edipo haya interiorizado completamente no sólo la significación de su nacimiento sino también la de su cólera y de su autocastigo. En este momento estará aún más allá de la muerte, en tanto que la muerte sigue siendo la maldición de la vida y la suprema amenaza para la existencia no purificada.

Hay, pues, dos hermenéuticas: una vuelta hacia el surgimiento de símbolos nuevos, de figuras ascendentes, aspiradas como en la *Fenomenología del espíritu* por la última, que no es ya figura sino saber, otra, vuelta hacia el resurgimiento de los símbolos arcaicos. La primera, se nos ha dicho, consiste en interpolar un texto lacunar; pero la segunda consiste menos en restablecer un texto truncado que en formar los pensamientos nuevos que el símbolo suscita. La dualidad de la hermenéutica hace manifiesta así una dualidad correspondiente de los símbolos mismos; los mismos símbolos tienen en cierto sentido dos vectores: por un lado *repiten* nuestra infancia, en todos los sentidos, temporal y no temporal, de la repetición; del otro, *exploran* nuestra vida adulta: “*O my prophetic soul*” —dice Hamlet. . . En esta segunda forma, son el discurso indirecto de nuestras posibilidades, las más radicales; en relación con estas posibilidades, el símbolo es prospectivo. La cultura no es otra cosa que esa epigénesis, esa ortogénesis de las “imágenes” del devenir-adulto del hombre. La creación de las “obras”, de los “monumentos”, de las “instituciones” culturales, no es una proyección de la fuerza simbolizante revelada por el análisis regresivo; es el surgimiento de una *Bildung*. Hablaré, si ustedes quieren, de función “formativa”, no ya sólo “proyectiva”, para designar esas apariciones simbólicas que jalonan la promoción de la conciencia de sí. Los símbolos, aquí, expresan promoviendo lo que expresan. De esta manera son una *paideia*, una educación, una *eruditio*, una *Bildung*; *abren* lo que *descubren*. Es en este sentido en el que la cultura —*Bildung*— no es un sueño: el sueño disfrazado, la obra del cultura descubre y revela.

¿Cuál es el choque, en recompensa, de esa dialéctica de las dos hermenéuticas y de las dos vías de la simbolización sobre la dialéctica que enfocamos: la de la conciencia y del inconsciente? Mientras permanezcamos en el punto de vista de la oposición entre lo consciente y lo inconsciente, dependen de dos interpretaciones inversas, progresiva y

regresiva: se dirá que la conciencia es historia y el inconsciente destino. Destino-atrás de la infancia, destino-atrás de los símbolos ya ahí y reiterados, destino de la repetición de los mismos temas en espiras diferentes de la espiral. Y, sin embargo, el hombre es responsable de salir de su infancia, de quebrar la repetición, de constituir una historia polarizada por figuras-adelante, por una escatología. El inconsciente es origen, génesis, la conciencia es fin de los tiempos, apocalipsis. Pero la oposición en la que nos encontramos es una oposición abstracta. Habría que comprender que, en su oposición, el sistema de las figuras avocadas hacia delante y el de las figuras que siempre remiten a un simbolismo que ya está ahí son *lo mismo*. Esto es difícil de comprender y yo lo comprendo apenas. Por lo menos podemos decir esto: la gran tentación, en el punto donde estamos, sería decir: el inconsciente explica en el hombre la parte baja, inferior, nocturna; es la Pasión de la Noche; la conciencia expresa la parte alta, superior, diurna; es la Ley del Día; el peligro estaría entonces en volver a situarse en un cómodo eclecticismo donde conciencia e inconsciente serían vagamente complementarios. Este tipo de compromisos es la caricatura de la dialéctica. Pero no se exorcizaría del todo si no se llegara a comprender que las dos hermenéuticas, la del Día y la de la Noche, son la misma cosa. No es posible sumar a Hegel y a Freud y darles a cada uno la mitad del hombre. Así como hay que decir que todo en el hombre es fisiológico y que todo es sociológico, hay que afirmar que las dos interpretaciones cubren exactamente el mismo campo. Para un hegeliano, hay todo en el recorrido de las figuras que Hegel llama el discurso del espíritu y que nosotros interiorizamos cada cual como conciencia. Y reconozco también que, para un freudiano, todo está en la sobreterminación de los símbolos fundamentales: la dialéctica del amo y del esclavo. La relación del analizando y el analista la realiza perfectamente y el tratamiento puede ser interpretado como lucha por el reconocimiento a partir de una situación no recíproca y desigual. ¿Se habla del ser y del tener? Ya se ha visto: tener el falo y no tenerlo; perderlo, aceptando no tenerlo efectivamente; es el modelo mismo del tener, etc. En este sentido, es necesario que los dos imperialismos —el del hegeliano y el del freudiano— sean completos y sin compromisos. La mejor prueba es que todo lo que se dice de uno puede decirse también del otro. ¿Es que la *Fenomenología del espíritu* no termina con una vuelta a lo inmediato, como la anamnesis analítica? A la inversa, la regresión a lo arcaico, por el psicoanálisis, ¿no es una nueva puesta en movimiento hacia el futuro? ¿Es que la situación terapéutica en sí misma no es una profecía de la libertad? Por eso el freudiano podrá decir siempre que la interpretación de *Edipo rey* por otros recursos distintos del psicoanálisis no expresa más que las resistencias del supuesto hermeneuta al análisis mismo. Por eso hay que haber accedido a la oposición más total entre la conciencia como historia y el inconsciente como destino, para conquistar el derecho de superar esa oposición y para comprender la identidad de las dos sistemáticas —una que es una síntesis de la conciencia, la otra un análisis del inconsciente. Pero ni la oposición ni la identidad de las dos hermenéuticas nos autorizan al eclecticismo: tres medidas de inconsciente, dos dedos de pre-consciente y una pizca de conciencia, es lo que no hay que hacer a ningún precio. El eclecticismo es siempre el enemigo de la dialéctica.

Consideremos el camino recorrido. Hemos partido del fracaso de una fenomenología de la conciencia: la conciencia inmediata es certidumbre pero no es verdad, hemos dicho; lo irreflexivo a donde remite la reflexión no es el inconsciente. Este fracaso nos ha

conducido a examinar los derechos de un realismo del inconsciente. Nos ha parecido un realismo “bien fundado”, correlativo de un idealismo trascendental, que nos impide hacer pensar al inconsciente. Después hemos tenido que superar ese realismo del inconsciente según el cual la conciencia es un “lugar” en la tópica de las instancias. Hemos tratado de pensar entonces la conciencia y el inconsciente uno por el otro, pensándolos uno contra otro, según la oposición kantiana de las dimensiones negativas. En esta etapa nos detuvimos más tiempo. Para sostener la empresa, hemos renunciado enteramente a una psicología de la conciencia que nos habría devuelto a un momento antes de Freud, o antes de Husserl; es una fenomenología del espíritu, en el sentido hegeliano, lo que nos ha guiado. La “conciencia” de la que el inconsciente es el *otro* no es la presencia en sí, la apercepción de un contenido, sino *la aptitud para rehacer el recorrido de las figuras del espíritu*. La hermenéutica de estas figuras a través de los símbolos donde nacen nos ha parecido la verdadera contrapartida de la hermenéutica regresiva: el sentido de esta última se revela cuando encuentra de vuelta a *su otro* en la hermenéutica progresiva de la fenomenología del espíritu. Como otro de su otro se descubre ahora el inconsciente, es decir, como destino, opuesto a la historia progresiva orientada hacia la totalidad futura del espíritu. Lo que queda en definitiva a discusión es la identidad profunda de esas dos hermenéuticas, identidad que nos hace decir: una fenomenología del espíritu y una arqueología del inconsciente hablan no de dos mitades del hombre, sino cada una de la totalidad del hombre.

Si es así, la conciencia acabada es quizá sólo la manera de vivir, a la manera de un destino limitado y mortal, la identidad del espíritu, considerado en sus figuras esenciales, con el inconsciente, captado en significantes-claves del inconsciente, comprenderíamos también la frase de Freud, citada tantas veces aquí: *Wo es war, soll ich werden. Donde estaba el Ello, debo devenir Yo*.

impreso en litográfica ingramex, s. a.
centeno 162 — méxico 13, d. f.
compuesto en editorial imprenta casas, s. a.
fernando zarraga 31 — méxico 7, d. f.
tres mil ejemplares
7 de agosto de 1970