

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales

Tesina de Licenciatura

Carrera de Ciencias de la Comunicación Social

*-Psicogénesis e imaginación-*

*(La subjetividad entre la clausura y la inclusión)*

Federico Ferme

DNI 26.994.452

Tutor: Carlos F. Savransky

## Indice

<u>Introducción y justificación del problema.....</u>	3
1- <u>De la Imaginación a la fantasía</u>	
1.1 Introducción a la idea de imaginación.....	13
1.2 Fantasía y realidad psíquica.....	25
2- <u>La mónada psíquica y la relación de objeto</u>	
2.1 El estado de clausura y el sacrificio a la sociedad.....	34
3- <u>La nostalgia del mundo y la búsqueda imposible</u>	
3.1 El deseo como apertura.....	49
3.2 Sentido, afecto, y satisfacción.....	64
4- <u>El sujeto tendido a la sociedad</u>	
4.1 De la función a la pulsión.....	94
4.2 El apuntalamiento que se apuntala.....	103
4.3 El encuentro con el mundo.....	112
4.4 Intersubjetividad original y recapitulación.....	131
<u>Consideraciones finales.....</u>	148
<u>Bibliografía.....</u>	154

## Introducción y justificación del problema

Difícil tarea la de levantar cercos: siempre se obra bajo el riesgo de sobrepasar los límites. Ceder o arrebatar territorio constituyen, ambos, una misma manera confusa de conformar el campo. Ya sea por carencia, ya por sobrevaloración, la búsqueda de la especificidad tiene por consecuencia la ruptura de la particularidad de la relación misma. No importa por dónde lo veamos, los perjudicados se repiten. En esto reside la dificultad de todo análisis: los límites y los modelos que surgen de ellos, siempre nos ocultan algo. Todo pensamiento teórico, es a su vez, soportado por otros que lo preceden, constituyendo así, tradiciones de pensamientos fundadas una y otra vez en los mismos olvidos, porque *"toda tradición es olvido de los orígenes"*<sup>1</sup>, y muchas veces la herencia del pensamiento es la herencia de los mismos errores.

Pensar los fenómenos sociales supone que siempre se escape algo, y esto es inevitablemente su condición epistemológica. El instrumento con el que contamos para ello, que por otra parte es el único, no se corresponde con aquello que debe ser conocido, ya que es imposible aprehender la riqueza infinita del ser, porque su pensamiento es de un orden finito, determinado y discontinuo. El problema aquí es saber de qué forma determinamos con el conocimiento lo indeterminado del ser, cómo analizamos los fenómenos sociales. Un problema de límites, y aunque pueden ser corridos y modificados, cada disciplina pone los suyos, en algunos casos a título de exclusividad. La ligazón de cada disciplina a su objeto enmascara la relación de éste con lo que por definición no contempla, (definición producida por la misma disciplina). De esta manera se pierde el espesor fenoménico en virtud de una supuesta autonomización teórica.

Cortar un árbol de raíz es separarlo de sus propias posibilidades de existencia y toda separación es en sí misma establecer un límite. Este es el riesgo: ponderar ciertos elementos aislándolos de sus condiciones, delimitar aquello que nace en conjunto, reducirlo a figuras sin fondo. Psique y sociedad constituyen dos órdenes distintos, irreductibles el uno al otro, pero a

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, M., *El filósofo y su sombra*, en Revista "Cuestiones de filosofía", trad. Sofía Fisher, año 1 Núm. 1; Bs. As. 1962, p 1.

la vez indiscernibles el uno del otro. Una psique no puede producir una sociedad, ni viceversa, pero sería difícil negar su referencia mutua. Qué le corresponde a cada una es una pregunta sin respuesta certera, incluso, quizás mal formulada. A cada una le corresponde la otra, diríamos. Es preciso restablecer su vínculo, desenfrentarlas, y regresarle a cada uno de estos falsos extremos sus propias condiciones presentes en el otro. Ya lo decíamos: difícil tarea la de levantar cercos.

Nos enfrentamos con el problema de la constitución de las subjetividades y de las prácticas, resultado de la relación entre una dimensión del sujeto singular y otra social. Porque toda subjetividad implica desde un principio y para su desarrollo mismo, la mediación de un otro, no sólo como portador y transmisor de las instituciones sociales y de las significaciones por ellas condensadas, sino como referencia original, primera, del psique-soma. Por lo tanto, toda subjetividad es ya, en algún punto, una intersubjetividad. Y la relación existente entre este sujeto singular, como entrelazo entre la psique y el cuerpo, y la dimensión social y como tal histórica, se basa exclusivamente en una donación y constitución interior de sentido. Tal es así que, en definitiva, todo abordaje de lo histórico-social supone, como condición ineludible, el análisis de la dimensión de la creación del sentido por el sujeto singular, así como un análisis centrado en el orden individual implica también el de la dimensión estrictamente social.

Según la piensa Castoriadis, la sociedad, en tanto tal, es el resultado de la institución de su propio universo significativo, que hace las veces de apoyo para su devenir histórico. Ella es producto de la creación de su sentido, de sus significaciones encarnadas en instituciones y de sus propios individuos. Con lo cual, la prolongación de su vida, su reproducción como sociedad, como esa y no otra, sólo será posible mediante el mantenimiento de ese sentido. La sociedad sería el mundo de sentido que se crea para sí, "*da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo*"<sup>2</sup>. Así, la particularidad de cada sociedad, su ecceidad como diría Castoriadis, depende directamente de la especificidad de su magma de significaciones. Una modificación en él es sufrida inmediatamente por ella, porque tanto una como el otro son dos caras del mismo fenómeno. Nada hay para la sociedad

---

<sup>2</sup> Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol.2, Bs.As., Tusquets, 1999. p. 312

por fuera de su mundo de significaciones, por lo tanto la emergencia de lo histórico-social es en sí mismo la emergencia de la significación. Por la ligazón entre estos dos órdenes trabajados por Castoriadis, que en rigor no son más que el mismo, el análisis de la dimensión del sentido, en cualquier abordaje desde la teoría social, se vuelve tan importante como inherente.

Tan pronto observamos esto nos preguntamos por los sujetos y por su relación con la sociedad y con el sentido por ella instituido. Si toda constitución de una subjetividad supone unas relaciones sociales, y éstas responden esencialmente al universo simbólico del lenguaje y a las prácticas sociales como productoras de formas de intercambio, analizar las condiciones bajo las cuales estos sujetos entran en contacto con el mundo social, cobra una gran importancia para el análisis de las posibilidades del cambio social y político. Abordar el campo de los fenómenos sociales desde una perspectiva que tome como punto de partida las relaciones del sujeto con el otro, con el mundo y con su propio cuerpo no es abandonar el horizonte de desempeño de las ciencias sociales, sino invertir su carga, comenzar a desandar lo que la sociedad hizo con los sujetos, cómo los hace sujetos, recorrer esa génesis, pero a través del análisis de las condiciones de posibilidad que ellos tienen para eso. Nos proponemos un trabajo doble cuya finalidad última sería reunir, en una mirada fenoménica, objetos separados por dos disciplinas mal contrapuestas, olvidar su supuesta especificidad, su falsa oposición: buscamos sociologizar cuestiones psicológicas y psicologizar cuestiones referentes a las ciencias sociales, y evitar los reduccionismos que disminuyan o magnifiquen algunos de los aspectos que forman parte del conjunto de la relación sujeto-otro-mundo.

Esto forma parte de una problemática más amplia, que excede por mucho nuestras perspectivas para este trabajo, ya que nuestra propuesta se reduce a iniciar un recorrido teórico que nos permita abrir una serie de interrogantes acerca de la constitución de la subjetividad y de nuevas formas de pensar el fenómeno de la comunicación. Por ello, no debemos reducir el campo de la comunicación al análisis de cuestiones de carácter únicamente mass mediático. La comunicación se encuentra de lleno presente en la formación y direccionamiento del campo social y cultural en cualquiera de sus múltiples aspectos. Así, la

comunicación como manifestación e intercambio de órdenes significativos está en la base de la conformación de las subjetividades singulares y sociales. Aunque esto no implica, necesariamente, el traslado de estas significaciones de unos a otros como si se tratase de algo cerrado y accesible para todos, que pudiera pasarse de mano en mano. No se trata de la participación de todos nosotros en un código al que la socialización muy gentilmente nos abriría las puertas, tal como suele pensarse. Hay comunicación más allá de cualquier código que pudiera antecedernos, pensemos por un momento, en las relaciones comunicacionales que pueden encontrarse entre un niño recién nacido con sus padres, y qué clase de código pre-existente podría estar usando aquel pobre niño que apenas si puede utilizar su llanto. Hablamos de la posibilidad de una co-institución de códigos comunicacionales originales a partir de relaciones intersubjetivas singulares, como las que pueden encontrarse entre un recién nacido y su madre y que están, como en este caso, en la base de la psicogénesis. De esta forma, hay creación de un mundo intersubjetivo del sentido, que tal vez sea condición de la inscripción de los contenidos sociales, en tanto abre la posibilidad psíquica de conformación de un código. Buscamos con lo que viene sentar una base medianamente segura sobre la cual poder continuar algunas de estas cuestiones en una futura investigación más exhaustiva.

El proceso de socialización de las psiques, es decir, la institución de individuos sociales como partes totales de la sociedad, es el único modo que ésta tendría de hacerse como sociedad y, tal vez, el de reproducirse en el tiempo, aunque en cuanto a esto último no es prudente anticiparse. Según las consideraciones de Castoriadis en "El estado del sujeto hoy" la sociedad, junto con el viviente y el individuo social, es un ser *para sí* cuyo fin último sería su propia conservación y reproducción (decíamos aquí que su condición de existencia depende del mantenimiento de sus significaciones sociales). El cumplimiento de este fin sólo se lograría por medio de la creación de sujetos con cierto grado de acuerdo, por lo menos, con sus significaciones centrales encarnadas en instituciones, de forma tal que pueda decirse que los individuos socializados según las significaciones de una sociedad particular realmente pertenecen a ella, como sujetos de su tiempo. Sin que esto implique, necesariamente, una reproducción asegurada de las características de un sistema social particular presente en el

momento de la socialización, sino más bien la extensión de la sociedad como conjunto de instituciones. Nos referimos, a diferencia de cualquier concepción estrictamente reproductivista, a una perspectiva genética de la sociedad, que necesita del proceso de socialización de los sujetos singulares para conservarse como sociedad, más allá de la reproducción o transformación de cualquier sistema social particular que pueda tener lugar en ella. Se trata de una instancia anterior a cualquier lucha por la hegemonía del sentido, particularmente a la condición necesaria de absorción de sentido como fundamento para la existencia de hecho de cualquier sociedad, insistimos: su modo de hacerse. Esto no equivale a afirmar que la sociedad sea la suma de sus individuos como lo pensaría cualquier sociología de metodología individualista. De acuerdo a lo que Castoriadis entiende por individuo, no habría ninguna tensión cierta entre aquel y la sociedad como lo creía Durkheim con su dualismo, porque los individuos serían un fragmento ambulante de la sociedad y no se oponen a ella. No es de un estrato biológico de quien hablamos aquí, no es un conjunto de inclinaciones naturales, biofísicas, a ser reprimidas por la sociedad. El individuo sería ya social: *"funciona adecuadamente para sí mismo la mayor parte del tiempo (...) y, sobre todo, funciona adecuadamente desde el punto de vista de la sociedad"*<sup>3</sup>. Los individuos serían fabricados en función de ciertas condiciones del hacer y del decir, condiciones de representabilidad que hacen que puedan pensar y actuar de manera compatible entre sí y con la sociedad.

La sociedad como mundo de significaciones necesita de sus individuos pues las significaciones siempre necesitan de alguien para existir. No viven de la revelación a sí mismas sino que son producto del intercambio entre subjetividades. Por lo tanto, y a pesar de lo que pueda pensarse, el individuo no es la causa final de la sociedad, sino su medio para sobrevivir. El proceso por el que un individuo es instituido, es al mismo tiempo parte del proceso de reproducción de la sociedad como sociedad; su historia es en parte la historia de los modos de socialización de la psique. La *koinogénesis* es a la vez una *idiogénesis*, no porque una psique pueda llegar a crear algo social por sí sola, sino a la inversa, porque la socialización de la

---

<sup>3</sup> Castoriadis, C., "El estado del sujeto hoy" en *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva Visión, 1998, p. 134

psique es a la vez el acceso de ésta al mundo social y el acceso de las instituciones sociales a la psique, requisito indispensable para la existencia de la sociedad en tanto tal. Por consiguiente, el individuo socialmente fabricado es el producto de la confluencia de un proceso doble: la psicogénesis es una sociogénesis.

Por esto mismo, el objetivo de este trabajo es limitarnos, en virtud de una mayor exhaustividad, tan sólo a uno de los aspectos de la relación recién mencionada. Nos enfocaremos, particularmente, en el carácter social de la psicogénesis a través de un rastreo bibliográfico que permita efectuar una lectura, desde las ciencias sociales, de lo que en psicoanálisis se denomina el funcionamiento psíquico en su estado originario. Haremos esto con las intenciones de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de las relaciones del sujeto con su mundo, a partir de la problemática de la creación de sentido. En nuestro recorrido se cuestionará la idea desarrollada por Castoriadis de una mónada psíquica como estadio originario de la psique. Estructuraremos el trabajo en función de la utilización de un conjunto de conceptos, muchos de ellos pertenecientes a aquella disciplina, aunque sólo como un apoyo que nos permita avanzar en nuestra propia dirección, ya que su uso, vale aclarar, no supone ningún tipo de acuerdo ni compromiso de nuestra parte.

La idea de una mónada psíquica cobra gran importancia para nosotros y por varias razones. Hace las veces de pivote entre dos mundos, pero también entre dos teorías. Llamémosle bisagra, teórica en un punto, casi argumentativa, por permitirnos el paso, la entrada, de la teoría social a la psicología, al psicoanálisis puntualmente. Pero también bisagra entre el mundo individual y el social, ya no como purgatorio entre dos teorías, sino como fenómeno a ser analizado como origen del desarrollo de la psicogénesis. Utilizamos la teoría de la mónada psíquica desarrollada por Castoriadis para introducirnos en el psicoanálisis, del cual surge, y desde allí mismo ponerla en cuestión. Esto tiene un resultado doble porque cuestionar un fenómeno es también trastocar las teorías desde las cuales se lo analiza. Diremos, parafraseando a Deleuze, que no sólo el tiempo se ha salido de sus goznes, quizás también lo haya hecho la psicogénesis: no habría realmente dos mundos, ni habría verdaderas razones para seguir enfrentando la teoría social y la psicología.

La psicogénesis se ha salido de sus goznes, ya no pertenece exclusivamente al mundo de la psicología. Uno de los motivos, ya lo hemos anunciado anteriormente, es que la psicogénesis forma parte de la historia de la reproducción de la sociedad, como historia por la cual la sociedad instituye a sus propios individuos. Pero eso no es todo, arriesguemos más: en la historia del desarrollo psíquico, en su emergencia, ya está implicada la referencia a un otro, por lo menos en alguna de sus dimensiones. Ésta es una primera hipótesis: no hay clausura monádica originaria porque el estado de mónada psíquica ya incluye un objeto, aunque sea parcial. Esto tiene diferentes consecuencias, en dos niveles principalmente: la existencia o no de relaciones objetales desde un primer momento permitirá la interpretación de ciertos comportamientos que, dado el caso, serán resultado de la influencia de factores externos con los que la psique se relaciona, y que producirán el desencadenamiento de fenómenos que de otra forma se creerían como siendo el producto de un desarrollo autónomo o endógeno. Concretamente, nos referimos a la teoría de las pulsiones (o al conjunto de estas teorías), y a la teoría de la sexualidad en psicoanálisis. Como es sabido constituyen dos de los pilares más importantes de esta disciplina, a tal punto de ser consideradas como los elementos determinantes del comportamiento humano. Se vuelven dentro de esta disciplina condicionantes de las relaciones con los objetos y con el mundo; causas, ya sea para la creación artística, así como de patologías, e incluso, digámoslo, motivo de importantes discusiones teóricas, acusaciones de todo tipo, determinismos, reduccionismos, enemistades, y olvido de grandes amistades<sup>4</sup>.

Por otro lado, una modificación en la concepción de este momento primario provocará profundos cambios en las ideas que se han desarrollado acerca del proceso de socialización e institución de los individuos sociales. ¿De qué tipo de fenómeno se habla cuando tratamos la socialización? ¿Es acaso un primer contacto con un objeto?, ¿con el otro o con el mundo?, más allá de las respuestas, ¿cuándo comienza este proceso? ¿La socialización es la ruptura de una clausura psíquica?, y una vez más: ¿esa clausura es originaria?

---

<sup>4</sup> El ejemplo quizás más importante es la pelea entre Freud y Jung por su rechazo de la teoría sexual freudiana y de la existencia de una energía sexual en sentido específico.

Camino aparentemente paradójico el propuesto hasta aquí, escogimos la idea de mónada psíquica como problema que nos introduce inevitablemente en el psicoanálisis, donde encuentra sus bases y fundamentos. Desde ese mismo lugar elegimos a la teoría de las pulsiones para fundamentar nuestra hipótesis, sin que esto implique una aceptación de principios, sino más bien la ocupación de un suelo teórico que, si bien merece ser revisado, y así lo haremos, nos permita tomar cierto impulso en favor de la crítica. Vale decir que cuestionaremos la idea de una clausura monádica supuestamente surgida del psicoanálisis, desde sus propias bases psicoanalíticas. En este punto ensayamos nuestra segunda hipótesis: la sexualidad en los seres humanos es creada en parte por la imaginación radical y en parte por una referencia constante hacia el otro como portador del objeto sexual. De manera tal que no puede hablarse de una sexualidad que se desarrolla centrada sobre sí misma como un proceso que se genera al interior del sujeto y luego se extiende hacia el exterior. De hecho, y como ya fue mencionado, intentar distribuir en internos y externos a la totalidad de factores que forman parte de una existencia, en tanto reasunción de esa totalidad, es una tarea imposible. Partimos de un sistema global, de un "*fondo de pertenencia al mismo mundo*"<sup>5</sup>, y la sexualidad es también resultado de ese entrelazo interior-exterior, que por condición la anticipa. Si la sexualidad es resultado del contacto con un otro, (aunque éste aún no sea considerado como tal), no podría hablarse de ella en un estado de clausura solipsista. Esta es la aporía con la que se enfrenta la teoría de la mónada psíquica, y sobre la que trabajaremos. Por eso decimos que si hay sexualidad y ésta no responde a un desarrollo autónomo, no podría hablarse de una clausura psíquica original. Pero intentar justificar nuestra primera hipótesis por este camino nos conduce directamente a otro problema anteriormente mencionado del que debemos escapar: la omnipresencia de la sexualidad dentro de la teoría psicoanalítica, devenida determinismo, o como se ha dicho en algún momento, pansexualismo.

Su prefijo indica que no existe nada por fuera de lo que designa el concepto al que se está refiriendo, otorgándole un carácter de universalidad y por lo tanto aplicable a todas las culturas e individuos. Este adjetivo fue rechazado abiertamente por Freud en el cuarto

---

<sup>5</sup> Merleau Ponty, M., *Op. cit.*, p. 14.

prólogo de *Tres ensayos de teoría sexual*, pero es preciso aclarar que dentro del mismo movimiento de rechazo se aceptaban las causas por las cuales se lo acusaba: "es preciso recordar que una parte del contenido de este trabajo, a saber, su insistencia en la importancia de la vida sexual para todas las actividades humanas y su intento de ampliar el concepto de sexualidad, constituyó desde siempre el motivo más fuerte de resistencia al psicoanálisis"<sup>6</sup>. Se acusa al psicoanálisis de pensar la sexualidad como una causalidad única y de rehusar cualquier explicación de los procesos psíquicos que vayan más allá de una etiología sexual. En nuestro caso, si bien creemos que es necesario rescatar esa importancia y la "presencia" sexual en todas las actividades humanas, no podemos restringir la totalidad de las operaciones psíquicas a un subrogado de aquella presencia. Por esta razón pretendemos esbozar un movimiento doble: rechazar el causalismo único de la sexualidad y a la vez intentar ampliar ese concepto otorgándole una generalidad que supere por mucho la especificidad de la genitalidad. Así, el análisis de las actividades humanas no debe ser reducido exclusivamente a un análisis sexual, en tanto se la siga entendiendo de manera acotada, porque esas actividades no son el resultado de un proceso de tales características. Por este motivo, la importancia que podría llegar a tener el concepto de sexualidad propuesto desde el psicoanálisis corre el riesgo de desvanecerse en su propia explicación en cuanto se le atribuye una exclusividad causal. No podemos vacilar al afirmar que la constitución de la subjetividad se erige sobre una causalidad múltiple que la torna esencialmente conflictiva, ya que la dirección de sus operaciones psíquicas parecen ser disputadas entre distintos órdenes que, si bien opuestos muchas veces, no pueden dejar de reclamarse, aunque más no sea para interferirse mutuamente. La referencia, en este caso, a los órdenes natural y social es ineludible, por lo menos desde una perspectiva programática. Es una tarea para este trabajo emprender un análisis de las relaciones entre estas dos dimensiones de la subjetividad e intentar encontrar de dónde es que surge la sexualidad si es que aceptamos no seguir circunscribiéndola a una especificidad como la mencionada anteriormente. Y a partir de ello,

---

<sup>6</sup> Freud, S., Prefacio a la cuarta edición, *Tres ensayos para una teoría sexual*, en O.C. Vol. 7 (1901-07), Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995, p.121.

pensar si, al fin de cuentas, la remisión a una dimensión social de la subjetividad que pueda, por su parte, distinguirse de lo que se refiere particularmente a la esfera de los contenidos sociales, no es acaso un buen punto de partida para la redefinición de lo que entendemos por sexualidad. Hablamos de una relación social que no presuponga contenidos culturales, sino que sea anterior a ellos. Creemos que debe buscarse qué es lo que hay por debajo de esa sexualidad. Si desde el psicoanálisis se afirma que la sexualidad es una energía fundamental que alimenta al resto de las operaciones psíquicas y que las relaciones con el mundo son relaciones con objetos investidos libidinalmente no se podría evitar pensar que en la base de la psicogénesis, según esta teoría, y de la institución de individuos sociales, necesariamente deben estar presentes las pulsiones sexuales, o por lo menos algo de ellas. Ahora bien, ¿de dónde sale esa energía?, ¿puede hablarse de un monto constante de energía, un puro *quantum*, sin investidura, como allí se afirma?, ¿o acaso es que el valor del objeto investido, tal como creemos, depende de su significatividad para el sujeto? Lo que habrá que analizar es qué es lo que está por debajo de ese sentido y cómo es que el afecto que lo acompaña obtiene su signo y cualidad. Y a partir de ello intentar conocer cómo es que se organizan las operaciones psíquicas originales y si puede hablarse de un orden que pudiera llamarse ontológico en los seres humanos que haga las veces de condición de posibilidad de la interiorización de los contenidos histórico-sociales que forman parte del proceso de subjetivación.

# 1-De la Imaginación a la Fantasía

## 1.1 Introducción a la idea de Imaginación

Debemos reconocer que la imaginación en los seres humanos es una capacidad única, no porque el resto de los vivientes estén privados de ella, sino porque en los seres humanos adquiere una modalidad particular. La obstinación con la que se la ha ocultado a lo largo de la historia de la filosofía, demuestra, más allá de su poder real de transformación, su potencia inestabilizadora, ya sea del mundo como pretendido sistema ontológicamente cerrado, como de los esquemas de pensamiento con intenciones de hacer sistema. Aparentemente en algunas ocasiones es preferible silenciar lo que molesta. Indeterminar lo que se creía determinado es hacer estallar toda base segura sobre la cual se asienta el conocimiento. ¿Cómo pasar de la determinación eterna, a-temporal del Ser, sobre la cual el pensamiento también determinado debe adecuarse para alcanzar una Verdad, a una indeterminación del ser y del pensamiento? ¿El ser es o el ser no es?, eco de Parménides, aclaremos: todo lo que es para ser como existente debe ser determinado, esta mesa que está aquí en frente mío es esta mesa y no otra, está determinada, pero esto no quiere decir que en cuanto a su significación, esta determinación sea por siempre, ni desde siempre ni para siempre. Toda determinación surge de una indeterminación y de un obrar sobre ella. Lo mismo sucede con mi pensamiento, no hay nada que haga en mí pensar lo que pienso ahora y no otra cosa antes de que este pensamiento se produzca, pues éste no está contenido tal como es en mis pensamientos anteriores, aunque si se desprende de ellos. Por eso mismo, mi pensamiento es indeterminado en cuanto a sus causas, pero determinado en cuanto a su manifestación actual. El Ser no es lo que es siempre, sino que es siempre *por ser*, y la imaginación es la potencia indeterminada que trabaja con lo indeterminado del ser, y lo hace ser eso que está siendo ahora para nosotros. Esto crea un gran problema para la teoría del conocimiento, finalmente no hay ninguna adecuación entre un pensamiento y un ser, porque tanto uno como otro son indeterminados en sus causas. Esto es más una molestia que un esclarecimiento, lo que conocemos no tiene nada que ver con lo que estaría más allá de sí, sin embargo, y aquí la

paradoja, lo que conocemos funciona. Pero esto excede nuestro problema. Sin embargo, el hecho de reivindicar a la imaginación en el proceso mismo de determinación del Ser, es ya otorgarle un estatuto distinto al que siempre se le ha dado. Si el objeto con el que nos enfrentamos no es determinado y la imaginación trabaja con él en su misma constitución para nosotros, esta facultad no sería ya un producto secundario de la percepción del objeto, como siempre se la ha tomado, y debería estudiársela en sus verdaderas dimensiones.

Se dice que fue descubierta por Aristóteles, no a la imaginación conocida por todos nosotros, aquella de la que habla el sentido común, y el sentido común de la teoría filosófica e incluso psicoanalítica. Se deja ver por momentos, en ciertos pasajes aristotélicos, pero tan sólo eso, porque apenas si trascendió como algo que pudo haber sido. Finalmente fue desterrada por su homóloga más conocida, a la cual habremos de describir como primer paso para acceder a ella. Esa imaginación es siempre puesta como un residuo de la percepción, como un *"movimiento engendrado por una sensación en acto"*<sup>7</sup>, que nada tiene que ver con la sensibilidad, en su funcionamiento, en su puesta en acto, pero que no puede ser sin ella. La imaginación que ha atravesado la historia del pensamiento, la imaginación segunda como es llamada por Castoriadis, fue siempre relacionada a una potencia otra de la cual es sub-producto y cuyo aporte se reduce tan sólo a agregar siempre un componente de falsedad, *"las sensaciones son siempre verdaderas en tanto que la mayor parte de los productos de la imaginación son falsos"*<sup>8</sup>. Hay una dependencia de la imaginación con respecto a la sensación, es causada por ella, es su doble, y su máxima aspiración es llegar a ser su análogo más perfecto. Es la retención de una sensación, Hume diría que con diferentes grados de intensidad: la idea es como la impresión vivenciada, pero en forma más leve. Su imaginación combina las ideas simples que siempre son precedidas por impresiones, *alterándolas y transponiéndolas*, dejando como resultado de este trabajo las ideas complejas de las que no

---

\* *"La imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación"*, Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III capítulo 3. (428 b 10 a 15), Madrid, Editorial Gredos, 1988.

<sup>7</sup> Castoriadis, C., "El descubrimiento de la imaginación, en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998, p.154.

\*: *"Las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas"*. Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III capítulo 3 (428 a 10 a 15), *Op. cit.*.

<sup>8</sup> Castoriadis, C., *Op.cit.* p. 154.

tenemos posibilidad de impresión alguna: la Nueva Jerusalém, el Minotauro, etc. En Aristóteles esta imaginación segunda, determinada en sus productos por la sensibilidad, es más una memoria que una imaginación. Sus productos son estériles en cuanto a la creación de algo, toda su espontaneidad no superaría la mera recombinação de imágenes resultantes de sensaciones anteriores: es más una *mimesis* que una *poiésis*. Porque a decir verdad, para Aristóteles toda *poiésis* es una *techné*, y toda *techné* es una imitación de la naturaleza, incluso en este caso de *techné poietiké*\*. Ahora bien, esta imaginación aristotélica tiene una versión más reciente en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*.

En la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" aparece una imaginación encargada de reproducir las representaciones sin la presencia del objeto, "*si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados*"<sup>9</sup>. La síntesis de la imaginación es un acto de asociación que permite que las representaciones pasadas se conserven unidas a las procedentes. Es necesario que recuerde los números pasados para que pueda continuar con mi cuenta, o que las primeras notas de una melodía sigan presentes en mí una vez que ésta se acerca a su final para que pueda reconocerla como una melodía y no como una sucesión de notas aisladas. ¿Pero dónde se ubica esta imaginación tanto en Aristóteles como en Kant? "*La imaginación es algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento*"<sup>10</sup>, nos dice Aristóteles. Si la imaginación resulta de un movimiento de la sensación en acto, el hecho de que podamos evocar imágenes sin la presencia del objeto, distingue a la imaginación de la sensación en acto, que necesita de su objeto, precisamente para ponerse en acto. Esta imaginación que es más un recuerdo o una rememoración, no puede ser antes de la sensación de la cual surge, pero en tanto se maneja con imágenes de objetos ya percibidos, se separa de la sensación, como cuando cerramos los ojos y evocamos viejas imágenes de nuestra infancia

---

<sup>9</sup> Kant, I., "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" (según la primera edición), en *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III capítulo 3 (427b 10 a 20), *Op.cit.*

o de la visita de algún amigo. Si bien la sensación esta siempre presente ya sea en potencia o en acto, esta imaginación no lo está y, por más que sus imágenes sean engendradas por la sensación en acto, el poder de cerrar los ojos y evocar imágenes, estas imágenes y no otras, es independiente de la sensación. Se podrá decir que este ejemplo es extensible a los sueños, nada es visto mientras dormimos, eso está claro, aunque reducir el trabajo del sueño a una recombinación de imágenes determinadas por sensaciones es, una vez más, ocultar todo lo creativo que hay en la imaginación. En ello reside la confusión y a eso quisiéramos llegar. Un sueño, por más independiente que pudiera llegar a ser de la sensación, no es un recuerdo en primer plano, ni una combinación de restos diurnos. No soñamos recuerdos aunque el contenido de nuestros sueños esté en parte conformado por ellos, pero no nos adelantemos. Por lo pronto y siguiendo a Aristóteles podemos decir que imaginamos a voluntad, sin que necesariamente se dé ni vista ni visión, aunque sus productos sean resultado de esa potencia. Pero si en principio la imaginación no pertenecería al orden de la sensación, tampoco forma parte del inteligir, porque el pensamiento, como *noesis* y *episteme*, es siempre verdadero, y esta imaginación como ya hemos visto, casi siempre aporta un componente de falsedad ("*las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas*"). Asimismo, hay pensamiento susceptible de error, por lo tanto nuestra argumentación anterior no serviría para distinguir a la imaginación de la opinión, de la *doxa*<sup>11</sup>. Si tanto uno como otro pueden ser falsos, la verdad o falsedad no podría ser un criterio de distinción. Sin embargo, como se ha dicho, esta imaginación puede ser producida a voluntad con un simple cerrar de ojos, a diferencia de la opinión, que nos obliga siempre a estar en una posición o en otra, porque "*siempre es necesario estar en lo verdadero o en lo falso*"<sup>12</sup>, necesariamente siempre opinamos, porque o estamos en la verdad o estamos en el error. Pero hay más, toda opinión esta teñida de creencia (*pistis*), cargada por su parte de un sentimiento que la imaginación no despierta. La creencia está fundada en el orden de la fe, por lo tanto encontrar una evidencia

---

<sup>11</sup> En este punto seguimos la argumentación de Castoriadis en "El descubrimiento de la imaginación", Castoriadis, C., *Op.cit.*

\* "*Mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error*", (III 3 427 b).

<sup>12</sup> Castoriadis, C., "*El descubrimiento de la imaginación...*", *Op.cit.*, p. 158 y 159.

que termine con ella puede ser vivido como algo mucho más doloroso que cualquier imaginación desmentida. No es lo mismo para un ferviente creyente imaginar que su dios ya no existe, imaginación de la cual puede volver rápidamente sin grandes sobresaltos, que de pronto y de alguna manera que desconocemos, toparse con una evidencia que lo lleve a terminar abruptamente con la creencia en él. Terminar con una creencia es perder parte de nuestra relación con el mundo, perder parte del mundo mismo, en tanto ésta es nuestra manera más segura de vivir en él. Es fácil regresar de la imaginación, porque siempre nos reencontramos con la reconfortante tranquilidad de la creencia. Estar, a su vez, ya sea en la verdad o en el error, implica otro vínculo con aquello de lo cual se opina, *"no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido"*<sup>13</sup>. Y continúa Aristóteles: *"la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra"*<sup>14</sup>. La verdad o falsedad de la *doxa* es de atribución, no es una Verdad de carácter ontológico. La primera es resultado de una composición noemática, de una enunciación, y nada tiene que ver, según parece, esta imaginación con el pensamiento discursivo, más que ser la causa de su error.

No nos vayamos tan lejos, ¿qué sucede con Kant?, ¿dónde ubicamos a la imaginación? Como dijimos antes, la síntesis de reproducción kantiana es ella también una recombinación, de manera que está sometida a condiciones empíricas. Lo que se asocia por la imaginación es la diversidad de la sensibilidad, aunque bajo las condiciones espacio-temporales de la intuición formal. Sin embargo, la forma en que esta diversidad, o sus representaciones, deben combinarse está regida por una regla o ley empírica según la cual unas representaciones se combinan mejor con otras dentro de la imaginación. Pero para esto es necesario que los mismos fenómenos estén sometidos a esa regla, recordemos el famoso ejemplo del cinabrio: *"si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras otra (...) entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo"*<sup>15</sup>. La imaginación reproductora asocia las representaciones, las combina en una

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, (III 3 428 a). *Op. cit.*,

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Kant, I., *"Crítica de la razón pura..."*, *Op.cit.*, p. 69.

imagen, en virtud de un orden que el fenómeno ya tiene y que hace posible por sí mismo la síntesis empírica de la reproducción. La condición de reproductibilidad y ligazón de las representaciones surgidas de la multiplicidad sensible descansa en parte en la sucesión del fenómeno mismo. Esta ley de asociación de las representaciones tiene, así, un fundamento subjetivo por parte de la imaginación y otro empírico desde el fenómeno. Esta imaginación es, de esta manera, la memoria de un pasado reciente en el presente, que hace del presente la unidad de los ahora, que nunca son más que un puro tránsito inaprehensible en su duración presente, pero siempre recuperables como huellas que se suceden unas a otras, y que fundan, así, mi presente perpetuo, en parte recuerdo y en parte espera. Es captación presente del tiempo transcurrido, recobrado por entero. Como diría Merleau-Ponty: estructura de retención y protensión. Pero se trata de un tiempo fenoménico que rompe con la inmediatez del presente de hecho, con la duración, y se constituye en una fijación siempre renovada y cambiante en el tiempo, del constante punto de vista sobre el tiempo. También fenoménico en sentido agustiniano, en tanto afección del espíritu por lo que los objetos dejan en él, precisamente como fenómenos, como juego de representaciones. La conciencia de la temporalidad no es, entonces, una objetivación del tiempo de las cosas, sino su pasaje continuamente recuperado por la imaginación reproductora. Y toda retención del pasado que constituye nuestro presente es la recuperación de un ya no presente. Por lo tanto, nuestra experiencia descansa sobre las huellas de una ausencia.

Seguimos a Kant, " *'imaginar' es la facultad de representarse en la intuición un objeto aún sin 'que esté presente'*<sup>16</sup>, definición aparentemente ingenua, que por lo pronto preferimos mantener como aquella que reúne sus características fundamentales, hasta el momento. Diremos también con él que " *como toda nuestra intuición es sensible, pertenece la imaginación a la 'sensibilidad'*<sup>17</sup>. Pero esta asignación de la imaginación al orden sensible, que no descartamos del todo, se reduce tan sólo para esta "facultad de reproducción", que se integra, ahora sí, a lo que se constituye en el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, junto con la síntesis de aprehensión en la intuición y la síntesis de

---

<sup>16</sup> Kant, I., "Crítica de la razón pura...", Op. cit.

reconocimiento en el concepto: *la facultad trascendental de la imaginación*. Esta facultad trascendental presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos que hemos estado describiendo anteriormente, pero que de una u otra manera sigue siendo un proceso psíquico de asociación. Ahora bien, si la imaginación reproductiva se basa en condiciones empíricas, y si pertenece como dijimos a la facultad sensible, en tanto ésta es una pasividad determinable, no podríamos decir otra cosa de aquella. Sin embargo esta triple síntesis que integra a la imaginación reproductiva, es condición trascendental del psiquismo, a priori, y como su trabajo es de síntesis aplicable a la sensibilidad misma, Kant lo circunscribe a la espontaneidad. Y como la espontaneidad es determinante y no determinable, finalmente denomina a esa imaginación como *productiva*. ¿Pero llegado este momento nos preguntamos qué es lo que produce esta imaginación?. No es recordar un objeto que no está aquí, ya lo sabemos, esa es la imaginación empírica; la imaginación productiva determina un espacio y un tiempo en el espacio y en el tiempo, a través de la síntesis de aprehensión y la síntesis de reproducción. Determinar un espacio y un tiempo es determinar una forma espacio-temporal, que luego será, a su vez, determinada conceptualmente con la síntesis de reconocimiento por un acto del entendimiento. Se le asigna una forma conceptual a una forma espacio-temporal. Esta síntesis trascendental de la imaginación, en tanto acto de la espontaneidad, pertenece al entendimiento<sup>18</sup>, aunque en realidad es el enlace entre la multiplicidad sensible y la unidad formal del entendimiento: "*ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna*"<sup>19</sup>. De esta forma, la imaginación trascendental funda la posibilidad de todo conocimiento. Nos quedamos con esto. Tenemos por un lado una imaginación que reproduce las representaciones pasadas, dándole unidad a la experiencia, una imaginación que trae el objeto ausente. Por otro lado, hay una imaginación

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> "El entendimiento ejerce pues, bajo la denominación de *síntesis de la imaginación*, aquella acción sobre el *sujeto pasivo, cuya facultad* él es; de la cual decimos con razón que por ella es afectado el sentido interno", *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

que no reproduce nada, incluso es una imaginación que no produce imágenes, sino que es condición de posibilidad de las imágenes, de la experiencia y del conocimiento. Esto nos empuja a retornar a nuestro punto de partida, pues según anunciamos allí hay otra imaginación en Aristóteles, cuyas características podrían asemejarse en algún punto a esta última.

En los capítulos finales del libro III del *Tratado del Alma*, se hace referencia a una imaginación distinta, "primera", tal como la denomina Castoriadis en su texto titulado *El descubrimiento de la imaginación*. Para llegar a ella se hace primordial aclarar ciertas cuestiones acerca de la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, y del lugar incierto que ocupa esta imaginación. Aristóteles nos dice lo siguiente: "...los inteligibles (*noeta*) están en las formas sensibles, tanto aquellos que se dicen por abstracción como aquellos que son disposiciones y afecciones de los sensibles"<sup>20</sup>. Hay así una relación necesaria entre pensamiento y sensibilidad, pues de no sentir nada, de no tener sensaciones, nada podría ser conocido. Es preciso aclarar que para Aristóteles el objeto, la cosa, es un compuesto de materia y forma, y por su parte la sensibilidad se ocuparía tan sólo de ésta última, que constituye todo lo que del objeto puede ser pensado, pues la materia es incognoscible: "lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta"<sup>21</sup>, puede leerse en el capítulo octavo del libro III del mismo tratado. Así, la sensibilidad le presenta al pensamiento una determinada forma sensible, para que éste pueda pensar aquello que es inteligible. Podría decirse que para poder pensar un objeto sería necesario tener una sensación que arroje una forma por la cual pensarlo. Pero toda sensación es necesariamente sensación de un objeto presente, ya que no hay sentir sin materia: "careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender"<sup>22</sup>, afirma Aristóteles en el mismo capítulo.

¿Pero que sucede entonces con los abstractos?. Una abstracción es una separación de dos componentes que se dan unidos necesariamente uno en el otro (el compuesto forma/

---

\* "los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles", (III 8 432 a).

<sup>20</sup> Castoriadis, C., *Op. cit.*, p. 153.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, (III 8 431 b 25), *Op. cit.*

materia). No hay materia en una abstracción, pero sin materia no hay sensación y, sin sensación que arroje una forma sensible, no hay *noesis*, pensamiento de los inteligibles. Es necesario, y aquí hablamos de la imaginación primera, un sustituto de la forma sensible que permita la no-presencia del objeto. Esta nueva imaginación no sólo es independiente de la sensación, sino que la sustituye en su relación con el pensamiento. El *fantasma* funciona como representante del objeto, -de su forma-, para el pensamiento. Castoriadis utiliza la palabra "fantasma" como traducción del término griego *phantasma*, en lugar de la demasiado vaga "imagen" que puede encontrarse en otras traducciones. Ya que esta última se ciñe sobre un plano especular que no necesariamente le corresponde a la original. Pero ¿cuál es la relación entre el fantasma y la sensación? La respuesta es clara, sobre el final del capítulo octavo puede leerse lo siguiente: "*los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia*"<sup>23</sup> (nada más alejado de aquel "*movimiento producido por la sensación en acto*"). Aquella forma sensible necesaria para el pensamiento, es aportada por el *fantasma* pero ya separada. Se trata de una suerte de "sensación abstracta"<sup>24</sup>, sustraída de la materia del objeto que sirve de apoyo para pensar los abstractos. Pensar lo curvo, por ejemplo, es separarlo de la materia en que éste se da; pensar una longitud en tanto tal es separarla de un espesor, por pequeño que éste sea. El *fantasma*, como producto de la fantasía, entendida como capacidad de separación, hace las veces de sensación (pero sin materia) por la cual pueden pensarse los abstractos; mejor aún, hace presentes los abstractos (las formas), al pensamiento. Pero ya que para Aristóteles aquello que se da a la sensibilidad es aprehendido tan sólo en su forma, la separación (de su materia) se produce no sólo para los abstractos, sino cada vez en que algo es sentido y pensado. Por esto mismo él concluye de la siguiente manera: "*cada vez que uno piensa es necesario considerar al mismo tiempo algún fantasma*"<sup>25</sup>. Es la imaginación la que produce siempre la separación, y si recordamos que: "*...los inteligibles están en las formas*

---

<sup>22</sup> *Ibid.* (432 a 5 a 10)

\* "*...las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia*". Aristóteles, *Op. cit.* Nota 13.

<sup>23</sup> Castoriadis, *Op.cit.*, p. 154.

<sup>24</sup> *Ibid.* p.163.

\* "*De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen*", Kant, I., *Op.cit.* Nota 9.

<sup>25</sup> Castoriadis, C., *Op.cit.*, p. 162

*sensibles*", el fantasma separa y presenta el objeto (en su forma) al pensamiento. De manera que, en tanto pensamos siempre, porque *"siempre es necesario estar en lo verdadero o en lo falso"*, y *"las formas son pensadas en los fantasmas"*, podemos decir, junto a Castoriadis, que imaginamos siempre. Hablamos de una imaginación que en este caso escapa a nuestra voluntad, ya no se trata de evocar imágenes surgidas de una percepción anterior, como afirmábamos anteriormente.

Por otro lado, y haciendo hincapié en una de las características que antes expusimos, en esta nueva descripción que encontramos sobre el final del *Tratado* ya no puede decirse que la mayoría de los productos de la imaginación sean falsos, porque *"la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un complejo de noemas la verdad o el error"*<sup>26</sup>. Es decir que la verdad o falsedad está en la composición de los conceptos, en su síntesis, y no en algo propio de la imaginación. La verdad de atribución depende de una coherencia lógica en la estructura del enunciado, cuyos *noemas* se apoyan sobre fantasmas (ya que siempre que se piensa es necesario contemplar al mismo tiempo algún fantasma). Pero también lo hacen los "pensables propios", es decir, el pensamiento de las esencias, que son siempre verdaderas. Por consiguiente, si los productos de la imaginación fueran en su mayoría falsos, no se entiende cómo los pensables propios se apoyarían en ellos y permanecerían verdaderos. Como afirma Castoriadis luego de una argumentación más extensa: *"la imaginación primera está más allá o más acá de lo verdadero o de lo falso."*<sup>27</sup> No pertenece al pensamiento porque éste es siempre susceptible de verdad o error, aunque es su soporte. Tampoco es sensibilidad, es como ella, "pero sin materia". Por lo tanto podemos decir que esta imaginación primera, sin duda más importante que la mera resonancia de una sensación, puede considerarse como condición de todo pensamiento, lo que hace más lamentable su destierro de la filosofía por largo tiempo y su actual segundo plano en el pensamiento político. En resumen, la imaginación es un flujo continuo e incesante de formas y figuras que se distinguen de la sensibilidad y que brindan apoyo al pensamiento.

---

\* *"La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos"*. Aristóteles, *Op.cit.* Nota 21.

<sup>26</sup> Castoriadis, C., *Op.cit.*, p. 169

No pretendemos solucionar esta cuestión que, a decir verdad, excede nuestro trabajo y la función introductoria, al universo de la imaginación, de la que se ocupa este fragmento. El propósito de este recorrido tiene dos objetivos. Por un lado intentamos identificar qué tipo de imaginación es la que se va recuperando una y otra vez y en cada momento en que se la nombra, y por otra parte, desocultar una imaginación distinta, creadora, indeterminada, incesante en su funcionamiento. La causa por la que hacemos esto se debe a que estas dos imaginaciones pueden encontrarse en la teoría psicoanalítica, y forman parte de manera constitutiva del proceso psicogenético.

El fenómeno mismo de la psicogénesis, en su análisis, se orienta en virtud del reconocimiento de la importancia de una facultad como la imaginación, no sólo como la que hemos estado describiendo, la más conocida, generalmente vinculada con los causales del error, con lo ilusorio, con lo opuesto a lo real como puede encontrarse en Althusser, o con lo especular como lo concibe Lacan, sino con una imaginación anterior incluso a aquello de lo cual sería reflejo, por más distorsionado que éste pudiera llegar a ser. La imaginación, lo imaginario, no puede ser reducido a una imagen "de algo", de alguna cosa preexistente, determinada en su ser y determinante de su imagen. Ésta es una imaginación segunda, tal cual la llama Castoriadis. Ahora bien, la imaginación primera que se encuentra en los capítulos finales del libro III del *Tratado del Alma*, o incluso en algún punto la imaginación trascendental kantiana, todas ellas, ella, *la imaginación radical* de Castoriadis, tiene una característica fundamental, que se ha puesto de lado en muchos casos, pero que aquí no podemos dejar pasar<sup>28</sup>: *la imaginación es condición de posibilidad*. Pero no sólo eso, ella misma es la potencia de lo posible, es una *vis-formandi*, indeterminada, *a-causale*. No sólo es condición del pensamiento como vimos en Aristóteles ("*el alma nunca piensa sin fantasmas*"), ni tampoco únicamente condición del conocimiento, tal cual nos enseñaba la síntesis de la imaginación kantiana: la imaginación radical es condición de lo real. Aquí reside la inversión "radical" en relación a la imaginación-rememoración, especular, residuo de la sensibilidad. "*Para decirlo con todas las*

---

<sup>27</sup> Castoriadis, C., *Op.cit.*, p. 173

*letras: es porque hay imaginación radical (...) que para nosotros hay 'realidad' - a secas- y tal realidad*<sup>29</sup>. Hay una autonomización de todo posible sustrato "real" del cual la imaginación tuviera que crear imágenes, porque ella es capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí. O dicho esto de otra manera: lo que está allí para nosotros, en un sentido fenomenológico, ya es resultado del trabajo de la imaginación. Por lo pronto diremos que en el exterior hay una X de la cual nada sabemos y nada podremos saber, porque en nuestra percepción siempre se nos presenta ya formada, in-formada. El mundo se nos aparece ya con un sentido, "el fenómeno elemental está ya revestido por un sentido"<sup>30</sup>, nos dice Merleau-Ponty, y esto es en sí mismo una puesta en relación imposible sin la imaginación. La X exterior es un caos formable, que cuenta con un "primer estrato" de organización, es decir, hay ciertas coacciones del mundo físico que se imponen a la organización del ser vivo o de la sociedad misma, de la cual no se puede escapar, aunque la forma en que la significación organiza este primer estrato no está ya contenida en él. La muerte es una limitación que no impone la naturaleza, pero la manera en que ésta es integrada al mundo de las significaciones sociales varia de unas sociedades a otras. En el caso del orden singular, la percepción es la puesta en imagen de esa X, es la creación de una forma, de un *eidos*, que la haga ser para nosotros. La imaginación crea formas para aquello que deja formarse, aunque en la percepción no sabemos qué viene de quien, "qué viene en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es?. Esta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá"<sup>31</sup>, afirma Castoriadis. Porque el mundo es ya nuestro mundo, y todo intento de ir más allá es una nueva organización, una nueva *forma*, un nuevo mundo. Porque los sujetos en tanto sean seres *para sí*, construyen un mundo propio en acuerdo con sus fines de *conservación y reproducción*. Aunque es preciso, antes de conceder esto, dejar para más

---

<sup>28</sup> La imaginación primera que encuentra Castoriadis en los capítulos 8 y 9 del libro III del *De Anima* nunca más volvió a aparecer en Aristóteles, así como la síntesis de la imaginación en la *Crítica de la razón pura* fue quitada en la edición siguiente.

<sup>29</sup> Castoriadis, C., "Imaginación, imaginario, reflexión", en *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 268.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, M., "Los prejuicios clásicos", en *La fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 10.

<sup>31</sup> Castoriadis, C., "Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social", en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 65.

adelante una consideración acerca de esta idea de conservación y analizar en función de qué el sujeto conservaría su mundo, si es que realmente lo hace, y si acaso ese mundo construido tiene algún tipo de anclaje, tal como parecería estar planteado por Castoriadis. Sin embargo, ya hablar de construcción puede llevarnos a confundir lo que sería una verdadera creación *ex nihilo* con un trabajo de reunión y combinación de elementos que cuentan con una forma propia, a la manera en que el Demiurgo del *Timeo* reúne los elementos y "crea" el mundo. Porque en la naturaleza no florecen formas independientemente de una potencia *formadora*. En palabras de Castoriadis, "el imaginar radical es la posición (establecimiento) *ex nihilo* de algo que no es y la conexión (sin determinación previa, 'arbitraria') entre ese algo que no es y algo que por lo demás es o no es"<sup>32</sup>. La psique es ella misma *Bildung* y *Einbildung*, formación e imaginación; es creación continua de representaciones afectos y deseos. De esta imaginación nos nutriremos en el núcleo de nuestro análisis.

## 1.2 Fantasía y realidad psíquica

Hemos desarrollado brevemente la idea de imaginación a riesgo de desviarnos momentáneamente de nuestro problema principal, pero en virtud de alcanzar una claridad conceptual que nos permita analizar desde otro lugar el proceso de la psicogénesis, privilegiando una potencia creadora, indeterminada, productora de alteridades, y causa misma de alteración de los sujetos: una imaginación que sea a la vez condición de autoafección del sujeto.

Acordamos anteriormente que la imaginación, cualquiera de ellas, era la facultad de presentar en algún lado lo que allí no está. Lo veíamos en Kant con la imaginación reproductora y en Aristóteles con el *fantasma* que presenta el objeto "sin materia" a la *noesis*. En Kant esta facultad lleva el nombre de *Einbildung*, cuya traducción sería *imaginación* propiamente dicha. Aristóteles, en cambio, la llama *Phantasia*, cuya raíz hace referencia a *phaos*, luz, "lo que hace aparecer", y a *phaino*, "aparecer", también presente en *phainomenon*,

---

<sup>32</sup> Castoriadis, C., "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 207.

"lo que aparece" (o "lo que se me aparece" para darle una interpretación fenomenológica, post kantiana). La *phantasia* es "capacidad de hacer aparecer". Por su parte, Freud no nombra a la imaginación, aunque como dice Castoriadis, habla de ella todo el tiempo, su palabra para designarla es en alemán *Phantasie*, más ligada a las ensoñaciones diurnas y a un mundo imaginario opuesto a la realidad exterior, que la distingue de la *Einbildung*, de la imaginación filosófica, formadora (*Bildung*).

En psicoanálisis, las *phantasien* inconcientes y concientes en muchos casos parecen estar estrechamente ligadas y contar con una misma organización. En *La interpretación de los sueños* Freud describe las fantasías basándose en la estructura de los sueños diurnos como formaciones de compromiso. Pero designa con el mismo nombre dos fenómenos diferentes, por un lado el contenido primario de los procesos mentales inconcientes y por el otro las imaginaciones concientes como las ensoñaciones diurnas de donde el poeta toma sus materiales, los "castillos en el aire" o las batallas imaginarias de las que participa el niño cuando juega a ser un caballero medieval. A decir verdad el fantaseo conciente del adulto es el sustituto del juego del niño. Uno y otro se oponen a la realidad, *"lo opuesto al juego no es la seriedad, sino... la realidad efectiva. El niño diferencia muy bien de la realidad su mundo del juego"*<sup>33</sup>. Pero esta oposición puede existir una vez que haya para la psique una "realidad efectiva". Previa a las ensoñaciones diurnas del adulto e incluso anterior al establecimiento para la psique de una realidad, en el sentido en que todos la conocemos, una realidad social, hay una única forma de pensamiento en la cual la psique emergería: la fantasía. Así nos lo dice Freud: *"al establecerse el principio de realidad, una clase de actividad del pensar se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el fantasear, que empieza ya con el juego de los niños y más tarde, proseguido como sueños diurnos, abandona el apuntalamiento en objetos reales"*<sup>34</sup>. Con lo cual, y como afirma Castoriadis, si esa actividad queda libre con respecto de

---

<sup>33</sup> Freud, S., *El creador literario y el fantaseo*, en O.C. Vol. 9 (1906-08), Bs. As., Amorrortu editores, 1991, p. 127.

<sup>34</sup> Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en O.C. Vol. 12 (1911-13), Bs. As., Amorrortu editores, 1991, p. 226

la realidad, ya lo estaba desde antes, y como esa escisión se realiza con la instauración de este principio, podemos concluir que la primera actividad psíquica era puro fantaseo, flujo incesante de representaciones, afectos e intenciones: imaginación radical. Este es el "núcleo del inconciente", no por ser el lugar de los contenidos reprimidos, -no hay en ese momento una instancia encargada de la represión, no hay un Yo desarrollado-, sino desde una perspectiva tópica, como el lugar de los procesos primarios. Los procesos psíquicos inconscientes (el fantaseo), son considerados "*los más antiguos, los primarios, relictos de una fase del desarrollo en que ellos eran la única clase de procesos anímicos. La tendencia principal a que estos procesos primarios obedecen es fácil de discernir; se define como el principio de placer-displacer (o, más brevemente, el principio de placer)*"<sup>35</sup>. Los procesos primarios se caracterizan por el pasaje de unas representaciones a otras por medio de los mecanismos de desplazamiento y condensación, de sobredeterminación de las representaciones y por el libre flujo del sentido. Son haces de remisiones de unas significaciones a otras, si destacamos el componente magmático de este fantaseo primario. Hay una contaminación de unas representaciones con respecto a otras, "*una representación no es un ser 'distinto y bien definido' sino que es todo aquello que acarrea consigo*"<sup>36</sup>. Si pudieran separarse las representaciones, cortando las relaciones de presencia de unas en otras, se perdería todo el trabajo creativo descubierto por Freud en el sueño, su subsuelo de latencia en la apariencia de lo manifiesto, que devela, por su parte, toda una lógica de organización que no es la lógica diurna, y que no se deja interpretar totalmente por ella<sup>37</sup>.

"El proceso de pensamiento se constituyó desde el representar", esta idea que ya está presente desde los primeros textos de Freud y atraviesa la totalidad de su obra, se explicita en *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*, por lo tanto podremos decir a partir de ahora que la realidad psíquica está constituida de representaciones. Para la psique

---

<sup>35</sup> Freud, S., *Op. cit.*, p. 224

<sup>36</sup> Castoriadis, C., *Op. cit.*, p. 201

<sup>37</sup> "Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco, han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido". Freud, S., *La interpretación de los sueños*, en O.C. Vol. 5, (1900), Bs. As., Amorrortu editores, 1991.

nada puede existir si no es en el modo de la representación, tanto Freud como Castoriadis la señala como su *cualidad* psíquica. Para que algo llegue a ser psíquico, para que pueda ingresar en ella, debe transformarse en representación, o al menos conseguirse una en su nombre, cuestión que demarca una clara distinción entre lo psíquico y lo somático, para continuar con el tradicional dualismo filosófico alma y cuerpo. La psique es representación y si algo quisiera existir para ella deberá serle *presentado* (*Repräsentanz*) por medio de una *representación* (*Vorstellung*). Para que una pulsión sea admitida en la psique tendrá que enviar una representación como su embajadora, esto es lo que significa *Vorstellungrepräsentanz des triebes*. Este concepto-sintagma fue desarrollado en el conjunto de textos metapsico-lógicos freudianos de 1915, "*Pulsiones y destinos de pulsión*", "*La represión*", y "*Lo inconsciente*". Su traducción más apresurada sería la siguiente: representante por representación de las pulsiones. Aunque en este punto nos encontramos con problemas de nominación y traducción. Quizás los términos deberían invertirse, por lo menos momentáneamente, para aprehenderlos en su verdadera dimensión. La traducción correcta de *Vorstellung* debería ser *presentación*. Las dos palabras ya cuentan con un prefijo: el "*vor*" que antecede a "*Stellung*" y el "*pre*" que se anticipa a "*sentar*", con lo cual re-pre-sentar parecería ser una re-duplicación del objeto, cuando en realidad sería tan sólo una duplicación del estímulo por la sensación, o de la sensación por el pensamiento. Habría que analizar en otro momento si esta doble duplicación que se pone en juego en el lenguaje es resultado de un uso cotidiano u obedece a una corriente filosófica determinada. Por lo pronto, el término alemán *stellen*, es lo más cercano a una posición inmediata del objeto, su base o pedestal, su soporte. Una de sus traducciones al inglés podría ser *set*, poner algo en cierta locación. *Stellung* es un "estarse-puesto" del objeto, un posicionamiento del objeto en un cierto lugar, una colocación, un *placement*, una puesta en escena tal cual sucede con una obra de teatro. *Vorstellung*, es imagen, producto de la imaginación en el sentido de flujo representativo. Es una re-creación del objeto en un sentido más llano, una re-posición, como cuando algo falta a su lugar. La *Vorstellung*, en tanto presentación, es una recreación de un objeto faltante, su reposición en imágenes. O

dicho de otra manera, la posición de imágenes en lugar de objetos, de esto se constituye la *cualidad* y la *realidad psíquica*.

Ahora bien, nos queda un tercer término, *Repräsentanz*, que en su uso está ligado a *Vertretung*, su traducción más rápida es *representación*. En esto residía el problema, teníamos en un mismo sintagma *Repräsentanz*, *representación* y *Vorstellung* traducido habitualmente, también, como *representación*. Comparamos la *Repräsentanz* con la *Vertretung*, porque no se trata del contenido representado por la facultad de representar ni tampoco del agente de la representación, sino de la función de representación entendida como delegación, como ir en una misión diplomática en representación de alguien, un sustituto, una agencia, un delegado o lugar-teniente como le llamaría Castoriadis. La *Repräsentanz* freudiana es una "enviada" de las pulsiones que toma la forma de una representación como *Vorstellung* para ser un sustituto de ellas en la psique. Las traducciones al español toman a este *Vorstellungrepräsentanz* como "*agencia representante psíquica*" o "*agencia representante-representación*"<sup>38</sup>, pero no dejan ver qué es lo que está contenido en ella. La psique es pasaje y posición de imágenes, y las pulsiones deben "imaginarse" (ponerse en imagen) para adquirir cualidad psíquica y hacerse presentes ante ella.

Ni bien aclaramos esto nos surgen nuevas dudas. Una vez más, nos encontramos con los mismos vicios: recrear un objeto es admitir su preeminencia (preexistencia), ontológica y cronológica, y junto con él, aceptar el carácter secundario de la imagen. Definición que no compartamos al menos en términos absolutos. No negamos un "algo" a ser puesto en imágenes, sería un exceso de ingenuidad pensar lo contrario, pero el trabajo de "imaginación", en tanto hacer una imagen sobre algo, es indeterminado. Nada hay en esa "X" que lleve a la imaginación a crear una determinada representación y no otra, pero aun así, sin esa imagen de la que no sabemos cuánto hay de aquella "X", ella no existiría para la psique. Si seguimos pendientes de la "X" o del objeto caemos nuevamente en el "*movimiento engendrado por una*

---

<sup>38</sup> Esta traducción es la realizada por José L. Etcheverry del ordenamiento de James Strachey de la Obras Completas de la editorial Amorrortu. Luis López Ballesteros traduce *vorstellung-repräsentanz des triebes* por "idea que representa a los instintos", pero creemos que esta denominación agrega confusión por donde la miremos.

*sensación en acto*" de la imaginación segunda de Aristóteles, por lo tanto decimos: para que algo sea psíquico debe ser *Vorstellung*, presentado en imágenes. Sin embargo estas imágenes, estos fantasmas, no necesitan de un objeto al cual re-presentar, *vertritt*. Hay imágenes sin objeto, hay representaciones apoyadas sobre otras representaciones. En la representación se encuentra el verdadero momento de creación del proceso psíquico, en su surgimiento y en sus propios productos. Entre la pulsión y su representación psíquica no hay una correlación fija, porque la encargada de poner en imagen a la pulsión, es la imaginación radical, indeterminada, creadora. Cualquier cosa puede surgir de una pulsión. Esta imaginación liberada de funcionalidad hace que algunas personas satisfagan su pulsión con unos objetos y otros con otros. El zapato del fetichista o la adoración por su líder del soldado nazi, uno y otro, diremos, son diferentes formas de obtener un placer. Porque existe, ya lo ha dicho Castoriadis, un placer producido por el fantaseo, por el representar, que incluso está por encima del propio placer de órgano.

Ahora bien, en nuestro camino hacia la psicogénesis, y luego de repasar ciertos aspectos teóricos presentes en psicoanálisis, muchos de ellos compartidos por Castoriadis, podemos contar con algunas primeras ideas que nos permitirán avanzar en nuestro análisis: la *calidad psíquica* es la representación y su primera actividad es el fantaseo aparentemente regido por el principio de placer: "*en la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer*"<sup>39</sup>. De entre las múltiples interpretaciones de lo que es este principio, se encuentra quizás una de las más discutidas pero a la vez difundidas en psicoanálisis, aquella que lo considera un principio puramente económico y que llevaría al aparato psíquico a orientarse de una manera tal que alcance a cada momento una disminución del displacer. Para ello, placer y displacer están referidos, de acuerdo a esta consideración económica, a la cantidad de excitación "presente en la vida anímica"; un aumento de la excitación producirá displacer y placer su reducción. No es la baja cantidad de excitaciones la que produce el placer sino el acto mismo por el cual éstas se disminuyen. El aparato anímico se empeñaría en mantener

bajo el nivel de excitaciones presente, lo que no implica que esto se logre siempre, ni tampoco que haya una búsqueda deliberada: el placer resultaría de un evitamiento del displacer.

En un principio se le asignó un origen en el "principio de constancia" cuyas interpretaciones van desde un mantenimiento lo más bajo posible de las excitaciones a su equilibrio en un nivel constante, "*el aparato animico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él*"<sup>40</sup>, dice Freud. Pero con la postulación de un inconsciente y de los procesos primarios se vincula el principio de constancia con el principio de realidad, y con la energía ligada que retrasa el cumplimiento de la satisfacción. En el funcionamiento primario la energía tendería a una descarga total, un aumento de la excitación llevaría a una descarga inmediata porque no hay una instancia inhibidora como el Yo que tienda a ligar esa energía (el Yo mismo es resultado de una ligazón-catectización). Por esto, más que el principio de constancia es el principio de inercia el que estaría por debajo del principio de placer. Esta inercia del aparato psíquico fue desarrollada por Freud en el *Proyecto de psicología científica*, aún cercano a la neurología. Puede resumirse de la siguiente manera: "las neuronas tienden a desembarazarse de la cantidad", el aparato psíquico se comporta como manteniéndose alejado de las excitaciones. Para este modelo de funcionamiento neuronal las "cantidades" circulan libremente entre las neuronas siguiendo una determinada vía de facilitación del paso que resulta en una evacuación completa de las cantidades de energía. Luego, este modelo es transpuesto a los procesos primarios regidos por el principio de placer, la libre circulación de cantidades es sustituida por la libre circulación del sentido. Podemos decir entonces que el principio de constancia se opone al principio de placer de los procesos primarios como lo ligado se opone al libre flujo.

¿Por qué este rodeo? Si tomamos lo recién enunciado, y los procesos primarios se caracterizan por la disminución inmediata de la excitación no habrá demoras en la búsqueda de satisfacción. Ante el aumento de excitaciones producidas por una necesidad interna, la psique

---

<sup>39</sup> Freud, S., *Más allá del principio de placer*, en O.C. Vol. 18 (1920-22), Bs. As., Amorrortu editores, 1994, p. 7.

<sup>40</sup> Freud, S., *Op. cit.* p. 8.

intentará encontrar la manera más rápida de disminuirlas. Una forma de realizar esto es mediante el *fantaseo*. La psique, originalmente, se satisfacería por medio de la creación de representaciones placenteras. Ante el surgimiento del displacer producido por el aumento de excitación ligado una necesidad interna, hambre por ejemplo, la psique se dispondría a crear una representación en virtud de disminuir ese monto de excitación y obtener el placer resultante de ello. En esto consiste la "satisfacción alucinatoria del deseo" que describe Freud. Se repiten aquellas imágenes que alguna vez estuvieron presentes junto a una experiencia de satisfacción. Luego de una vivencia que cancela un estímulo interno, surge una imagen relacionada a la experiencia misma, por ejemplo la nutrición y su correspondiente objeto alimenticio. Esa imagen, tal como lo encontramos en la teoría psicoanalítica, quedaría asociada a la huella dejada por la excitación producida por la necesidad, por lo que de ahora en adelante cada vez que se renueve aquella excitación, y como resultado de la asociación entre el objeto alimenticio y el estado de insatisfacción, en la psique se dispondrá una recatectización de la imagen surgida de la experiencia de satisfacción anterior con la intención de regresar a ese mismo estado. Es decir, *"se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera"*<sup>41</sup>. En resumen: se alucina el objeto que satisfizo una necesidad anterior con el fin de reexperimentar esa misma vivencia de satisfacción. Para decirlo de otra manera, la falta de objeto hace surgir la fantasía, la psique tiende a recatectizar plenamente las representaciones ligadas a las experiencias de satisfacción constitutivas del deseo, así parece funcionar la alucinación primitiva.

Una vez enunciado esto y acordado brevemente cuáles son los componentes principales del funcionamiento psíquico que surgen de la teoría psicoanalítica en su relación con los estados de necesidad y aumento de las excitaciones; y de la imaginación, evocando, una vez más, un objeto ausente en virtud de restablecer un estado de satisfacción ligado a ese mismo objeto:

---

<sup>41</sup> Freud, S., *"La interpretación de los sueños..."*, *Op.cit.*, p. 537

nos encontramos en condiciones de dedicarnos, en lo que sigue, a la mónada psíquica, para una vez allí, ponerla en cuestión.

## 2-La mónada psíquica y la relación de objeto

### 2.1 El estado de clausura y el sacrificio a la sociedad

Unas formas de concebir la psicogénesis nos llevarán inevitablemente a determinadas maneras de pensar la sociedad en sí misma y en su relación con el sujeto, y un cambio en su análisis implicaría, desde ya, una modificación en la concepción de esta última. En ello encontramos este profundo interés por el proceso de emergencia psíquica y de relación con "lo otro" en su sentido más global. La mónada psíquica es una de las posibles explicaciones del fenómeno de la psicogénesis. Parte de sus fundamentos han sido bosquejados en el capítulo anterior, sobre todo en lo que se refiere a la imaginación radical y a la "satisfacción alucinatoria del deseo" freudiana. Ahora nos dedicaremos a desarrollarla más detalladamente, para someterla luego a crítica.

Para Castoriadis la psicogénesis es un proceso de estructuración de la psique que tiene su primer momento en lo que él llama mónada psíquica y su culminación en el individuo social. Aun así, esto no nos exime de pensar una superación de esta condición de individuo social y abrir la posibilidad de un sujeto autónomo que ponga en cuestión las condiciones de las cuales él es producto y permita, así, su propia alteración. Encontramos en esta idea de sujeto castoridiano, en tanto cuestionador de las significaciones con las que él mismo ha sido socializado y de las representaciones socialmente instituidas, cierta similitud con algunos aspectos del sujeto lacaniano, en su relación con la verdad que le viene del Otro. Es la pregunta que, según Lacan, el sujeto le realiza al Otro, la pregunta por su verdadero deseo: *che vuoi?*, *¿cuál es tu deseo?*, *¿me dices esto, pero qué es lo que realmente quieres?*, *¿qué hay detrás de todo esto?*, detrás de su sentido, agregaríamos nosotros. Es la pregunta por el más allá del significado simple, por lo que hay por detrás del enunciado, por la enunciación más precisamente. La sociedad nos provee de un universo de significaciones que tiende a cerrarse, a excluir toda interrogación posible, porque su puesta en duda es al mismo tiempo cues-

tionamiento de la sociedad en su núcleo. Ahora bien, esto nos enseña algunas cuestiones. Hablando en términos althusserianos, habría un más allá de la interpelación (aunque a decir verdad el no observaba esto). Si echásemos una mirada al Grafo del Deseo desarrollado por Lacan, podríamos encontrar que la pregunta por el deseo del Otro no tiene una respuesta certera y esto hace las veces de la piedra que no deja cerrar la puerta, es el "respiro" al que se refiere Zizek en "El sublime objeto de la ideología". Sin embargo, y hacemos hincapié en esto, no puede haber otra respuesta que la del Otro. La pregunta por el sentido social, por el deseo que mueve a las interpelaciones sociales y a partir del cual se constituyen las distintas identidades, por más que no tenga respuesta, no podría venir de otro lado que de la sociedad misma, no hay un depósito de significaciones sociales exterior a ella (no puede haber socialización sin sentido social, como si el niño pudiera socializarse sólo sin ayuda de nadie). Las respuestas pueden ser individuales, pero son siempre respuestas de compromiso que el mismo sujeto se da a falta de lo que realmente buscaba. La idea de fantasma en Lacan está en relación directa con esto, ya que es el remedio que el sujeto tiene para saldar, en lo imaginario, lo que no ha sido contestado: la pregunta por el deseo del Otro. Es aquí donde encontramos a la imaginación radical y al fantasma lacaniano como, en la primera, posibilitando una separación con relación al sentido instituido que ha sido interiorizado en la subjetivación, es decir, creando un espacio con respecto a él. En el otro, llenando un espacio que es constitutivo al orden social y del cual no puede dar respuesta. En ambos casos habría un aspecto de la subjetividad que no puede ser conquistado por el orden social.

Por esta razón, nunca hay una clausura absoluta del universo de las significaciones que destierre para siempre cualquier interrogación acerca de su validez, origen y motivos. En otras palabras, el Otro como orden de lo social, no tiene la última palabra, no es dueño absoluto de la significación. Eso es lo que encontramos ya sea en la idea lacaniana de la interrogación del sujeto al Otro como en la reflexión y el cuestionamiento del sujeto en Castoriadis. Por tanto, las sociedades deben ir modificándose como conjunto de significaciones en función de que las posibles interrogaciones de los sujetos, que son siempre renovadas, no afecten su coherencia interna y central. En esto consiste su proceso de auto-alteración: las sociedades se alteran

para mantenerse en su núcleo. Como el "anillo protector" del que habla Lakatos se modifica constantemente para conservar el núcleo central dentro de un programa de investigación.

Aunque parezca extremadamente lejano, en el fondo de todo esto, como dice Castoriadis, *"la mónada está siempre al acecho en las profundidades, y susurra: hay que reencontrar..."*<sup>42</sup>; de acuerdo a esta perspectiva, es el punto de origen al que aparentemente todos los fenómenos psíquicos remiten, y a partir de los cuales resultan comprensibles. Incluso sería el fundamento por el que ciertas relaciones entre psique y sociedad se realizan, pues esta idea de mónada psíquica contempla toda una forma de pensar la socialización, a partir de la cuál se pueden desprender una serie de problemas relacionados a la constitución de las subjetividades que es preciso analizar. Para Castoriadis la mónada es un primer estado psíquico caracterizado por un profundo solipsismo, una clausura de la psique sobre sí misma. En este estado nada existiría para ella por fuera de sí, no hay ni otro, ni objeto en tanto tales, hay una ignorancia total del otro. Sobre esto recaerán nuestras objeciones en lo sucesivo y si bien se desarrollará extensamente la idea de mónada psíquica, toda mención a ella tiene un propósito absolutamente crítico.

Según Castoriadis la mónada psíquica se vive bajo el "reino ilimitado del principio de placer", su estado originario coincide con los procesos primarios que describimos anteriormente. La descarga total e inmediata de la energía proveniente de las excitaciones se traduciría en una satisfacción inmediata de cualquier necesidad o deseo<sup>43</sup>. Toda representación emergente, toda relación entre representaciones, es regulada por el principio de placer. De esta manera "la satisfacción alucinatoria del deseo" llevaría a la psique a desconocer al otro en tanto portador del objeto de satisfacción, y a los llamados de su cuerpo pidiendo a gritos por él. Si mantenemos nuestro ejemplo anterior deberíamos decir que el cuerpo pide leche y la psique le responde con representación: *"no puede existir una diferencia entre la representación que*

---

<sup>42</sup> Castoriadis, C., "Psique y educación", en *Figuras de lo pensable*; Bs. As, Fondo de cultura económica, 2001, p. 207.

<sup>43</sup> La distinción entre necesidad y deseo hace referencia a la separación entre pulsiones de autonconservación y pulsiones sexuales. Más adelante volveremos sobre nuestros pasos e intentaremos mostrar que esta distinción no es tan tajante por lo menos en un orden más fenoménico.

*acompaña el amamantamiento y la representación de esta experiencia en ausencia del pecho*<sup>44</sup>. Esta indiferenciación entre vías de satisfacción posibilitada por la imaginación radical (que recrea un objeto allí donde éste no está), y el placer obtenido por esa misma representación, lleva a la psique a experimentar una omnipotencia total en tanto puede recrear una y otra vez las representaciones placenteras. Habrá que analizar a este respecto qué papel juega el cuerpo y si hay tal indiferenciación de vías para él que es quien sufre la insatisfacción. Nos preguntamos aquí con Kant si serán lo mismo cien taleros pensados que cien taleros en el bolsillo, o en otras palabras si el pecho alucinado podrá satisfacer tan bien como el pecho real.

Para Castoriadis la mónada psíquica es realización constante del deseo, es estado de satisfacción absoluta. No basta que sobrevenga el deseo para que la imaginación radical ya haya producido una representación en su respuesta, *"nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto, que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer"*<sup>45</sup>. Freud habla de una *"omnipotencia mágica del pensamiento"*. Originalmente atribuye esta "engañoso apariencia" a los fenómenos singulares que parecen perseguir a algunas personas<sup>46</sup> que creen que sus pensamientos pueden cumplirse inmediatamente. Por una invocación telepática luego de pensar en un amigo, éste aparecería súbitamente como por un poder mágico. Este sería un mecanismo similar al que opera en quienes sufren de delirios de grandeza, que sobreestiman el poder de sus deseos y su palabra. Esta omnipotencia del pensamiento, mágica para los primitivos y para los obsesivos, sería totalmente real para la mónada psíquica: todo deseo presentado es deseo satisfecho y según la descripción de Castoriadis, esta sería la causa de su clausura. La mónada se cerraría sobre sí porque se vive como siendo el origen de todo; la potencia fantasmática de la imaginación la volvería independiente del mundo exterior, y hasta de su cuerpo, creándole un mundo propio, puramente gratificante. Es un estado de *"clausura representacional, afectiva y deseante sobre sí misma del núcleo"*

---

<sup>44</sup> Aulagnier, P., *La violencia de la interpretación*, Bs. As., Amorrortu editores, 2001, p. 44.

<sup>45</sup> Castoriadis, C., "Nuevamente sobre la psique y la sociedad", en *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 2001, p. 244.

*psíquico original*<sup>47</sup>, es puro flujo imaginativo más allá de la percepción, e incluso anterior a ella. Antes de haber mundo, dirá Castoriadis, hay imaginación, mientras compara ese estado psíquico con un polluelo en el interior de su cascarón<sup>48</sup>, autosuficiente y separado del exterior.

La mónada psíquica de Castoriadis se cree autosuficiente, su clausura sería testimonio de ello. Si habláramos en su nombre diríamos que es el alma, la mónada "sin puertas ni ventanas" de Leibniz, unidad simple, puro interior recogido sobre sí; es el ideal de celda barroca descrita por Deleuze, la cámara oscura. Todo lo que existe para la mónada estaría por dentro suyo, es un interior sin exterior. Egocéntrica, solipsista, omnipotente, unidad original, Monas, de la cual surge la multiplicidad. No habría un otro para la mónada, porque ella es un sí mismo-Todo que escapa a cualquier separación, es un "*sistema psíquico aislado de los estímulos del exterior*' que *satisface incluso sus necesidades de alimento de 'modo autístico'*"<sup>49</sup>. Para Castoriadis la psique se alimenta de sus propios productos, de sus representaciones. Si fuera por ella viviría siempre de esa manera. Pero hablar de la mónada únicamente, es evitar problemas, porque ni bien apuntamos a la sociedad sobrevienen las tensiones, esas que Leibniz sorteaba al atribuirles a las mónadas individuales una armonía preestablecida. Las mónadas leibnizianas no tienen contacto verdadero entre ellas, no tienen un vínculo real, sino que depende de una instancia ajena a ellas, que las une<sup>50</sup> (recordamos aquí al director de orquesta de Bourdieu). Estas mónadas, diremos, no son *füreinander*, sino

---

<sup>46</sup> Esta idea aparece en el capítulo 3 de Tótem y tabú, y el ejemplo hace referencia particularmente a una persona que sufría de representaciones obsesivas, y se describe como una forma de pensamiento relacionada con tribus primitivas ligadas al animismo y la magia.

<sup>47</sup> Castoriadis, C., *Op.cit.*

<sup>48</sup> Esta comparación aparece en una cita en el capítulo VI de *La institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.* Nota 2, p. 210 y 211, a partir de una cita de *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, Freud, S., *Op cit.* 34.

<sup>49</sup> Castoriadis, C., "*La institución imaginaria...*", *Op.cit.*, p 211

<sup>50</sup> "Pero, en las sustancias simples, no hay sino una influencia ideal de una mónada sobre otra, lo cual no puede tener efecto a no ser por intervención de Dios, en cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada solicita, con razón, que Dios, al regular las demás, desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. En efecto, puesto que una mónada creada no puede tener influencia física en el interior de otra, sólo por aquel medio podrá haber dependencia de una a otra". Leibniz, G.W., *Monadología*; Madrid, Edición Universidad Complutense.

"*unas y otras para Dios*", y si desecháramos esa tercera instancia, junto con la supuesta armonía preestablecida, nos quedaríamos finalmente sin relación alguna.

No hay armonía preestablecida. Lo que hay es una adecuación en las maneras del *hacer* y del *decir* sociales, en el modo de operar de una colectividad, indispensable para la sociedad, para su institución. Las *formas* que adquiere una sociedad y las *formas* que circulan y se producen en ella, dependen de su *teukhein* y *legein*, de su organización, y detrás de ella hay elementos separados (o por separar) y conjuntos que los reúnen. Para que una sociedad pueda ser instituida es preciso que se hayan separado y reunido sus significaciones, sus objetos e individuos. De esa organización surgirá el mundo propio de la sociedad, aquel en el que se establece qué es lo bueno y qué lo malo, qué es lo que vale y qué no. El *teukhein* es fijación de elementos separados, su ordenamiento, combinación y jerarquización en conjuntos, considerados en sus relaciones funcionales. Es la creación de útiles cuyo valor se deriva de lo que permiten hacer, pero también la creación de un saber-hacer; de actitudes, gestos, comportamientos y prácticas codificables. Es aquello por lo cual hay roles y funciones sociales, leyes de prohibición del incesto, matrimonios, trabajo asalariado, etc. La conformidad de los individuos, su adecuación, su funcionamiento en acuerdo entre ellos y con la sociedad no puede ser una armonía preestablecida, porque tanto ellos como la sociedad son una institución histórico-social.

Hablar de una mónada originaria como lo hace Castoriadis, sería asignarle a la psique una condición de naturaleza a ser abandonada con su ingreso a la sociedad. La imposición de la sociedad en el proceso de socialización sería la ruptura con un estado pre-social de naturaleza pero, a la vez, de satisfacción absoluta de cualquier deseo que pudiera llegar a presentarse. Así, comienzan a esbozarse parte de las características de la sociedad y de la socialización que están por detrás de la idea de la existencia de una mónada original. Según la descripción de Castoriadis, que luego discutiremos, el pasaje del estado de mónada psíquica al de individuo social se produce principalmente a partir de la ruptura de esa clausura primera. La psique debe dejar su mundo propio, supuestamente pleno de sentido y en el que nada parecería faltar, y con él su pretendida omnipotencia. La ruptura monádica sería así la pérdida del

sentido en el que vivía la psique, sentido que es resultado de un mantenerse-todo-unido. Esta ruptura constituye y constituirá, para la interpretación que realiza Castoriadis del proceso psicogenético, una matriz que organizará el funcionamiento psíquico a lo largo de toda la vida: *"la psique pide sentido; pide que se mantenga-unido, para ella, todo eso que parece presentársele sin orden ni relación"*<sup>51</sup>. La omnipotencia de la imaginación radical y de la satisfacción por vía alucinada, en el caso de que pudiera sostenerse teóricamente, haría que la psique pudiera encontrarse en un mundo saturado de sentido y por lo tanto absolutamente placentero. Pues toda representación que restablezca el *estado de tranquilidad psíquica* sería vivida por la psique como placentera. Cualquier sensación de insatisfacción atentaría contra la plenitud psíquica de la no-falta, en contra de su completitud. Según lo que puede interpretarse en esta perspectiva, un aumento de las excitaciones internas ligadas a un sentimiento de hambre produciría, no sólo displacer, sino también sin-sentido, ausencia de sentido. Para esta línea de pensamiento la alucinación del niño es un intento de dominio y control del sentido, su mundo propio es resultado de una organización particular, por lo que un trastocamiento de esa organización sería una ruptura de la coherencia de ese mundo, que no es cualquier mundo, sino que es la psique misma que se vive como un todo. *"En esta etapa el sin sentido sólo puede aparecer como amenaza de destrucción de sí"*<sup>52</sup>, por eso, en función de su preservación, la psique desconoce la necesidad y tiende a reconstituir un estado anterior. Decimos esto recordando lo que caracterizaría a los seres *para sí* (finalidad en sí mismos, autoconservación y reproducción). Sin embargo, en los seres humanos el sentido de su mundo y el placer que se obtiene de él no tiene una relación segura con una funcionalidad biológica como para que ésta incida directamente en él, y de hecho en muchos casos se le opone. Lo vemos en los largos ayunos promulgados por algunas religiones que constituyen una verdadera desatención de las necesidades naturales en virtud de unas significaciones que conforman un mundo, y del sentido que ciertas prácticas tienen dentro de ese mundo. En las guerras los hombres van a dar su vida por una causa que en sí misma no es más que un

---

<sup>51</sup> Castoriadis, C., "Pasión y conocimiento", en *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 161 y 162

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 164

conjunto de significaciones sociales fuertemente valoradas y encarnadas en instituciones centrales de la sociedad a la que pertenecen. De forma tal que el ser soldado es haber interiorizado un conjunto de significaciones sociales que hace de quienes forman parte de esas instituciones sujetos dispuestos y a gusto con ese rol, con esa posición, que forma parte del *teukhein* instituido. Ejemplos de este tipo no pertenecen únicamente al mundo adulto, en los lactantes también podemos encontrar este tipo de casos en los que el mantenimiento de la vida biológica parece quedar de lado, tal como sucede en la anorexia infantil, o con el rechazo del pecho por parte del recién nacido, etc. Todos ellos son subsumibles bajo la misma tópica. Así, el sentido y la coherencia representativa se separan de cualquier funcionalidad biológica o "natural". Si bien no negamos una presencia biológica en la vida anímica, no creemos que se organice de acuerdo a ella. No habría un fundamento biológico para las operaciones psíquicas porque la imaginación radical no se corresponde con las necesidades corporales; no parecería haber una regulación somática, mejor aún, orgánica, del funcionamiento psíquico, como sí parecería ocurrir con el resto de las especies animales. Es como si la psique, en algún punto, se desprendiera de su cuerpo, *"se observa desde ya el principal escándalo del funcionamiento psíquico: su primer respuesta 'natural' es desconocer la necesidad, desconocer el cuerpo y 'conocer' solamente el 'estado' que la psique desea reencontrar"*<sup>53</sup>: su mundo de sentido cerrado sobre sí absolutamente placentero que supone la mónada.

Pensar en una mónada psíquica, como lo hace Castoriadis, es atribuirle a los seres humanos un primer estado a-social que tiende, a su vez, a volverse sobre sí, que niega al otro en tanto otro, e incluso al cuerpo. La psique en su omnipotencia se cree autosuficiente y su capacidad de producir representaciones placenteras es motivo de mayor aislamiento. Ya lo decíamos, de ser por la psique ella elegiría permanecer como mónada, esto parecería ser anunciado por Castoriadis en su desarrollo teórico. Y las consecuencias son más importantes de lo que parecen. Para esta perspectiva, la socialización comienza por la ruptura de la clausura monádica, que sería vivida por la psique de manera violenta. Es el establecimiento de una

---

<sup>53</sup> Aulagnier, P., *Op. cit.* , p. 41.

realidad otra, es la pérdida de su mundo privado y su ingreso a un mundo público, de significaciones compartidas socialmente. Detrás de este lineamiento teórico que une a Castoriadis y al psicoanálisis hay supuesta toda una "política" de renuncias que habría que discutir. Por un lado renuncia a la satisfacción pulsional y por el otro a un sentido propio del mundo<sup>54</sup>, una renuncia a que "las palabras significan lo que yo quiero que signifiquen" como decía Humpty Dumpty. Según esta concepción, el ingreso a la sociedad sería la demora de la satisfacción (cuando se alcanza). Eso mismo afirma Freud cuando se refiere a la instauración del principio de realidad: *"se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, sólo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después"*<sup>55</sup>. Se transforma la energía libre en energía ligada y se sustituye la descarga motriz y el libre flujo de representaciones que llevaba a la satisfacción alucinada, por una acción encaminada a lograr una modificación apropiada de la realidad que asegure una obtención de satisfacción en lo real. La misma influencia directa del mundo exterior alteraría al *Ello* y produciría una "separación de superficies" que terminaría por constituir al *Yo*, como una fijación de energía, como resultado de una catectización, y junto con él se alcanzarían las condiciones para la represión, reforzadas luego por el Superyó. El *Yo*, *"se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos propios; se afana por reemplazar el principio de placer, que rige estrictamente en el ello, por el principio de realidad"*<sup>56</sup>. El *Yo* se erige, según la teoría freudiana, como el representante de la "razón" y la "prudencia", y se le opone al *Ello* "que contiene a las pasiones". El dominio de las pasiones parecería inaugurar el pasaje de una psique monádica y salvaje a una socializada, haciendo del *Yo* el "administrador de sí" del sujeto, el encargado de "examinar su día", como decía Séneca. Trabajo silencioso el del espíritu, *"inquisidor de sí mismo y censor secreto a su conducta"*<sup>57</sup>, como siguiendo una ética pitagórica o estoica, establece una relación distinta consigo mismo, un "cuidado de sí" que lleve al sujeto a *"proveerse de un marco moral en la actividad pública"* parafraseando a

---

<sup>54</sup> Este ejemplo aparece tanto en Castoriadis como en Merleau-Ponty.

<sup>55</sup> Freud, S., *"Formulaciones..."*, *Op. cit.*, p. 228

<sup>56</sup> Freud, S., *El yo y el ello*, en O.C., Vol 19 (1923-1925), Bs. As. Amorrortu editores, 1996, p. 27

Foucault<sup>58</sup>. Verdadera ascesis moral, como la podrían entender los griegos, en tanto trabajo sobre sí en virtud de "*dotar a los individuos de la preparación y el equipamiento moral que le permitan encarar plenamente al mundo de una manera ética y racional*"<sup>59</sup>, pero también ascesis cristiana, como desprendimiento y renuncia, no del Yo en este caso, sino en su nombre. La entrada en la sociedad, en la cultura sería el rechazo de las pasiones, su domesticación; "la conquista del fuego"<sup>60</sup>, de la libido, la renuncia a la satisfacción pulsional. El ingreso a la cultura sería el engaño a los dioses del mito de Prometeo, sería el engaño del Dios, del Ello, "*por la abstención de extinguir el fuego*"<sup>61</sup>. Esta idea está también por detrás de las teorías contractualistas del Estado: el pasaje de un estado de naturaleza, salvaje, donde la vida del hombre es "*solitaria, pobre, grosera, brutal y mezquina*"<sup>62</sup>, a un estado de derecho, por medio de la renuncia a la satisfacción inmediata de los deseos y de la delegación total de los derechos a una instancia garante del pacto social, encargada de su redistribución. En otras palabras retransmisión de la libido del ello por parte del Yo: sublimándola, obligándola a postergar sus metas sexuales.

El pasaje al estado de derecho sería, para estas teorías, un primer intento cultural de regular los vínculos sociales, que de otra forma quedarían liberados a la arbitrariedad de cada uno de los individuos. La fuerza física seguiría siendo la condición para el cumplimiento de las mociones pulsionales. Siguiendo a Freud, la convivencia humana se haría posible aglutinando y cohesionando una mayoría que sea más fuerte que los individuos aislados. Esta sustitución de un poder por otro, es para él "el paso cultural decisivo", "*su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el*

---

<sup>57</sup> Séneca, "Sobre la ira", III, 36. Se transcribe la traducción de Juan Mariné Isidro. *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2001, en Foucault, M., en *Sobre la parresía*, notas sobre las conferencias de "Discurso y Verdad".

<sup>58</sup> Foucault, *Op.cit.*

<sup>59</sup> Foucault, *Op.cit.*

<sup>60</sup> "*Remontémonos lo suficiente en el tiempo: las primeras hazañas culturales fueron el uso de instrumentos, la domesticación del fuego, la construcción de viviendas. Entre ellas, la domesticación del fuego sobresale como un logro extraordinario, sin precedentes...*", Freud, S., *El malestar en la cultura*, en O.C., Vol. 21 (1927-31), Bs. As., Amorrortu editores, 1996.

<sup>61</sup> Freud, S., *Sobre la conquista del fuego*, en O.C., Vol. 22 (1932-36), Bs. As., Amorrortu editores, 1996, p. 175.

<sup>62</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, en FERNÁNDEZ PARDO, C. A. (comp.) (1977): *Teoría política y modernidad*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

*individuo no conocía tal limitación*<sup>63</sup>. La tesis de *El Malestar en la cultura*, deviene un contractualismo de la economía libidinal, también presente de alguna manera en la base de *Conjeturas sobre los comienzos de la historia humana* de Kant: debido al enfrentamiento entre las pulsiones individuales que llevan a una felicidad acomodaticia, se hace necesaria una modificación y adecuación de los deseos individuales a los del bien común en función de la "conveniencia de la especie". La cultura impondría sacrificios tanto a la sexualidad como a la agresividad del ser humano, he allí el malestar, "de hecho, al hombre primordial las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional"<sup>64</sup>; llamémosle a ese hipotético hombre primitivo, mónada psíquica. Para Castoriadis, la mónada sufriría sus primeros embates, ya lo hemos visto, con la instauración del principio de realidad y con la emergencia de un Yo endeble que se irá fortaleciendo con la sedimentación de las identificaciones que resulten de la resolución del complejo de *Edipo*.

Según Castoriadis hay una primera salida de la clausura monádica, una salida en falso, una integración con la madre como poseedora del objeto de satisfacción. En ese momento se establecería una clausura entre dos, un circuito cerrado entre el niño y la madre, que abre el camino para el desarrollo del complejo de *Edipo* propiamente dicho. En esta primera ruptura se produciría una pérdida de la omnipotencia de la psique al darse cuenta de que ya no dispone de su objeto, y por lo tanto proyecta, ahora, la omnipotencia hacia la madre, en tanto verdadera poseedora del pecho. La pérdida del objeto constituye un quiebre fundamental en la estructuración de la psique. En esta primera fase se pierde el dominio sobre él, imaginario para nosotros, pero real para la psique del niño. La ruptura de la mónada implicaría la ruptura del mundo propio de la psique, su falta de sentido (mientras se asuma con Castoriadis un primer momento saturado de él), es predominio del sin-sentido, del desorden, de la falta de coherencia, y por consecuencia del displacer. En esta interpretación la madre se establece como la poseedora del objeto de satisfacción del niño y por lo tanto se vuelve omnipotente. Es a su vez, la "dueña de la significación" y la encargada de restituirle al

---

<sup>63</sup> Freud, S., "El malestar...", *Op. cit.*, p. 94

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 111 y 112

niño el sentido perdido. La ruptura de la clausura psíquica sería el *"reconocimiento de la separación entre dos espacios corporales, y por lo tanto de dos espacios psíquicos, reconocimiento impuesto por la experiencia de la ausencia y del retorno"*<sup>65</sup> del objeto. El niño le reconoce a la madre una existencia separada y una voluntad que también es ajena a él. Ella es la primera en decirle "no", fija lo que es bueno y lo que es malo, e incluso da una significación propia al deseo del niño. Esto es lo que Piera Aulagnier denomina "violencia primaria": *"la acción mediante la cual se le impone a la psique de otro una elección, un pensamiento o una acción motivados en el deseo del que lo impone, pero que se apoyan en un objeto que corresponde para el otro a la categoría de lo necesario"*<sup>66</sup>. Se produce un efecto anticipatorio por el que la madre interpreta un estado de necesidad, y las representaciones que le surgen al niño de este estado, de acuerdo a significaciones anticipadas incluso a la posibilidad del niño de aprehenderlas, pero de las cuales tendrá que apropiarse en algún momento. Se le hace emitir una respuesta al niño que fue anteriormente formulada por la madre. La oferta precede siempre a la demanda, se liga el deseo de uno a la necesidad del otro. Lo que la madre desea se convierte en lo que demanda y espera la psique del niño. En este caso "el deseo del otro es la demanda del niño". Pero aún así, las significaciones brindadas por la madre, incluso cuando el niño ya está en condiciones de apropiárselas, no constituyen un mundo público. Las significaciones siguen dependiendo de la madre, que permanece en su condición de omnipotencia. La "apertura socializante" se produce con su desplazamiento de ese lugar, a través de la aparición de la figura del padre. Ella es *"tomada en su deseo por el otro"*<sup>67</sup>, por el padre, y por lo tanto se vuelve incompleta, y se encuentra obligada a prestarle atención a él. Pero esta entrada de la figura paterna, encarnación misma del corte de la relación edípica, debe ser en realidad la entrada de la Ley por medio de un portavoz, también sometido a ella, (de lo contrario se produciría un nuevo desplazamiento de la omnipotencia y nunca se abandonaría ese mundo privado por un mundo público, que siempre escape a las voluntades individuales). La figura paterna sería la finalización de la

---

<sup>65</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.* p. 72.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 36

<sup>67</sup> Castoriadis, C., *"Nuevamente sobre psique..."Op.cit.*, p. 250.

omnipotencia materna y la introducción de la prohibición, que marca para la antropología estructuralista el pasaje de la naturaleza a la cultura. El fundamento de la sociedad y de la cultura quedarían reducidos a un escueto "no te acostarás con tu madre ni matarás a tu padre", traducido en pérdida del objeto de amor, inhibición de las metas sexuales, y canalización de la agresividad. En otras palabras: sofocación de las pulsiones.

La tesis psicoanalítica de la entrada en la sociedad se caracteriza por su *negatividad*, es pura prohibición. La sofocación pulsional es la condición social de la represión. A decir verdad es la única represión, pero por un error en las traducciones fuimos condenados a la equivocación. Lo que llamamos aquí sofocación es una traducción ad hoc de *Unterdrückung*, que en francés es *répression*, y represión también para el español. Los problemas se presentan con la traducción anglosajona de *Verdrängung*, el "esfuerzo de desalojo hacia el inconsciente" cuyo equivalente en francés sería *refoulement*, cuyo pasaje por el inglés lo transformó para la posteridad en *repression*, también represión para el español. Tenemos dos términos con el mismo nombre que designan fenómenos que intervienen en dos órdenes distintos. La *Unterdruckung* será la represión de las pulsiones desde un orden social, su sofocación; y por otro lado, tenemos la represión tal cual la conocemos en psicoanálisis, la *Verdrängung*, que opera en un orden individual. Ahora bien, sin *Unterdrückung* no habría verdadera *Verdrängung*; la sofocación, la prohibición o interdicción social, en tanto condición de ingreso a la sociedad para el psicoanálisis, es generadora de los procesos defensivos que están en la base de la pulsión individual. Para decirlo rápidamente: sin prohibición del incesto no habría represión de representaciones incestuosas. Siguiendo la tesis de Laplanche: "*la represión descrita por el análisis, en el individuo, no sería finalmente sino una sofocación interiorizada, retomada por el sujeto*"<sup>68</sup>. Está claro que esta idea de sociedad y de abandono de un estado regido por la satisfacción pulsional exclusiva está presente en la idea de mónada psíquica. La ruptura de su clausura es un ejemplo de esta pérdida, de renuncia, totalmente necesaria para la supervivencia del niño que como sabemos nace en un estado de prematuración a comparación de otros animales. Podríamos decir que según esta interpretación de la

---

<sup>68</sup> Laplanche, J., *La sublimación, Problemáticas III*, Bs. As., Amorrortu editores, 1987. p. 169

psicogénesis, encontraríamos un ejemplo de fracaso de la ruptura monádica en los bebés anoréxicos cuya imaginación les proveería una y otra vez de alimento "psíquico", para que tarde o temprano terminen muriendo por desnutrición. Sabemos que el niño aun cuando pueda creerse autosuficiente depende de los cuidados del otro, y aunque la psique tienda al aislamiento el cuerpo de las necesidades la empuja hacia una satisfacción "real". Para Castoriadis la mónada psíquica debe ser arrancada de su mundo propio exclusivamente por una cuestión de supervivencia. Si continuamos esta idea, junto con la tesis de *El Malestar en la cultura*, deberíamos decir que el ser humano necesita del otro para sobrevivir, pero para relacionarse con él debe resignar sus metas sexuales: *"la cultura (...) conlleva la prohibición de la elección incestuosa de objeto, que tal vez constituya la mutilación más tajante que ha experimentado la vida amorosa de los seres humanos en el curso de las épocas"*<sup>69</sup>. Esta ruptura violenta que concluye con un supuesto estado de satisfacción plena de la psique, esta una "mutilación tajante" producida por la cultura, nos lleva a pensar desde esta perspectiva que no hay una disposición, una *Anlage*, para la socialización, y que el ser humano está en realidad *sacrificado a la sociedad*.

La condición para la socialización sería la sublimación de las pulsiones sexuales, *"así, la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo"*<sup>70</sup>. Aunque a decir verdad resulta absurdo definir a una sociedad tan sólo por una prohibición, porque la sociedad es creación de significaciones sociales, y si existen las prohibiciones están incluidas en instituciones que son el resultado de un proceso de creación del imaginario social instituyente, *"¡la sociedad no existe ni se constituye solamente con interdicciones!"*<sup>71</sup>. La sociedad le brindaría a la psique un sustituto de su sentido perdido (luego de la ruptura de su mundo) y en esto residiría justamente la socialización e institución del individuo. Pero ¿cómo conjugamos un estado de clausura psíquica originaria con el desarrollo de unas pulsiones sexuales a ser luego sublimadas?, ¿de

---

<sup>69</sup> Freud, S., *"El malestar..."* *Op.cit.*, p. 101

<sup>70</sup> Freud, S., *"El malestar..."* *Op.cit.*, p 102

<sup>71</sup> Castoriadis, C., *"Nuevamente sobre psique..."*, *Op.cit.*, p. 251

dónde surgen?, ¿cómo relacionamos un estado de unidad-totalidad con el trabajo del deseo?, ¿Se puede seguir pensando al cuerpo como el soporte de las necesidades?

En los próximos capítulos se trabajarán dos ideas aparentemente inconciliables: por un lado la relación imposible entre una satisfacción absoluta y el deseo como insaciable. Y por otro lado la idea de una mónada cerrada originalmente sobre sí y su relación con las pulsiones sexuales y su tendencia hacia un objeto. Por eso diremos que si la sexualidad es el resultado de la relación con un objeto, incluso antes de que éste sea considerado como tal, no podría hablarse verdaderamente de clausura psíquica o solipsismo como lo hace Castoriadis.

### 3- La nostalgia del mundo y la búsqueda imposible.

#### 3.1-El deseo como apertura

Según lo concluido en el capítulo anterior el ingreso a la sociedad sería siempre pérdida, ésta parecería ser la condición impuesta desde el psicoanálisis. La idea, en Castoriadis, de una mónada psíquica que luego de su ruptura tendería siempre a regresar a ese estado perdido tiene fundamento claro en aquella concepción. Luego de exponerla presentaremos críticas puntuales en cuanto a la validez de algunos de sus enunciados, particularmente a la posibilidad de un primer momento de satisfacción psíquica absoluta, como condición principal para la clausura solipsista.

Para el psicoanálisis el ser humano recorre el mundo marcado por el estigma de su socialización, camina de espaldas sin saberlo, persigue un claro objetivo desconocido, conocido y perdido, aunque nunca parece caminar lo suficiente. Se rodea de un mundo de espejismos que se suceden, de velos, sin más allá. Y paradójicamente lo que busca siempre vuelve a su lugar. Lo que busca se le escapa, porque le ha sido quitado, y lo que encuentra nunca le alcanza, no lo conforma. Una especie de reminiscencia platónica, pero mundana y sin acuerdo certero. La socialización como interdicción es la "pérdida de la gracia divina", es nuestro acceso a la condición de culpables del pecado original, y por lo tanto a estar siempre en falta. Así, no será la fe la que mueva al mundo, sino diremos, el pecado. Para el psicoanálisis el hombre busca lo que ha perdido, como el esclavo de Menón intenta recuperar lo que alguna vez poseyó en su alma. Todo encuentro es en intención un reencuentro, siempre frustrado. Porque la búsqueda equivoca su lugar, el sujeto le yerra al objeto, le pifia (*rate*)<sup>72</sup>, porque pretende encontrar en el mundo social aquello que poseía por fuera de él, le exige al mundo lo que por condición no puede darle, porque el mundo mismo se lo ha quitado para erigirse como social. El ser humano, pide a la sociedad aquello que se le ha prohibido en su

propia socialización, y en esto consiste su devenir maduro. Hay objeto porque hubo objeto perdido, hay interés por el mundo por lo que del mundo perdido hay en él. Graves acusaciones contra el psicoanálisis: sin fisonomía propia, su mundo debe pedir un rostro prestado.

El objeto se alcanzaría por el camino de la búsqueda del objeto perdido, *"el hallazgo (encuentro) de objeto es propiamente un reencuentro"*<sup>73</sup>, afirma Freud. Siempre son sustitutos, se busca el objeto al cual se adhirieron las primeras experiencias de satisfacción del niño, el pecho materno, pero lo que se reencuentra no es el mismo objeto, ni podría serlo. Se busca el nuevo objeto en función de encontrar una satisfacción pasada, pero nunca sería suficiente. Lo que se presenta solo coincide parcialmente con lo que ya procuró satisfacción originalmente, *"el objeto humano se constituye siempre por la mediación de una primera pérdida. Nada fecundo le sucede al hombre sino por la mediación de una primera pérdida del objeto"*<sup>74</sup>. La pérdida parecería ser la condición de la búsqueda y de la fecundidad. Tesis interesante, *el ser humano busca para repetir*, esto podría extenderse también para la mónada psíquica, ya lo veremos. Ahora bien, esta tesis se sostiene sobre el supuesto de un primer momento de satisfacción a ser luego reencontrado y que pone, a su vez, en marcha una búsqueda imposible. Se busca lo que nunca se encontrará y por eso se sigue buscando. Sin embargo nos preguntamos aquí si es realmente posible un estado de satisfacción absoluta, pues de ello dependerán muchas cosas. Si pensamos que toda la teoría psicoanalítica, junto con la variante de la mónada psíquica (e incluso este trabajo mismo), centran su interés en la emergencia de la psique y en su estado original, cualquier modificación teórica sobre esos primeros momentos puede ser fundamental para el desarrollo conceptual que se desprende de él y para el análisis de los fenómenos propiamente dicho.

La posibilidad de un estado de satisfacción tal justifica todo lo que hemos estado describiendo anteriormente. Se busca reencontrar el objeto de una primera satisfacción, y lo

---

<sup>72</sup> Lacan, J., "La pulsión parcial y su circuito", en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11.*, Bs. As., Paidós, 1999.

<sup>73</sup> Freud, S., "El hallazgo de objeto", *Tres ensayos de teoría sexual*, en O.C., Vol. VII (1901-05), Bs. As., Amorrortu, editores, 1995, p. 203.

<sup>74</sup> Lacan, J., "Los aprietos de la regresión", en *El yo en la teoría de Freud. Seminario 2*, Bs. As., Paidós, 1999.

mismo sucede para la mónada psíquica, pues su clausura está basada en ese supuesto. La mónada tiende a cerrarse sobre sí en tanto busca mantener un estado de placer absoluto en el que predomine la coherencia y el sentido. El mundo propio de la mónada es un mundo saturado de sentido, y éste es causa de placer, esto nos dice Castoriadis. Luego de la ruptura de esa clausura la psique intentaría regresar a ese primer estado de satisfacción, de unión, de sentido, por medio de la interiorización de las significaciones sociales, proceso que concluirá con la constitución del individuo socializado. La ruptura sería, pues, condición de la socialización: la psique exige sentido, y esto la empuja a absorber el sentido social, que hace las veces de un sustituto de aquel mundo perdido en un principio. Pero esta exigencia descansa sobre una matriz de organización que privilegia la coherencia de un mundo, que sería al fin de cuentas la organización de la psique misma. El mundo debe tener sentido porque la psique necesita de él y del placer que éste le produce. De esta forma, el mundo que ofrece la sociedad, en tanto conjunto de significaciones, sería un parche de sentido, un reemplazante, un suplente obligado.

Ahora bien, hay algo que está claro en esta posición: la psique orienta su experiencia en función de una búsqueda de sentido y la socialización sería un resultado de ello. Entonces, como conclusión acerca de lo descrito por Castoriadis, diremos: la búsqueda de la psique tiene por objetivo recuperar un estado de satisfacción olvidado, y por lo tanto todo deseo de objeto es en realidad un deseo de estado. Una vez más: hay búsqueda porque hubo satisfacción. Nuestra objeción principal recae sobre esta posibilidad originaria de un placer absoluto, difícilmente concebible al analizar el fenómeno de la psicogénesis en tanto sucesión de etapas, movimiento, desarrollo.

La clausura monádica depende de la posibilidad de vivenciar un estado de placer absoluto sostenido en el tiempo. Esto equivale a decir que no habría nada en ese estado que le falte a la psique, supuesto que no estamos tan seguros de aceptar. En principio, ¿Si nada faltase cómo es que la psique podría abandonar ese estado?, ¿por qué habría de abandonarlo? Pregunta inevitable mientras se piense que la finalidad de toda ecuación libidinal *"apunta en último término a la restauración de una integridad primitiva, a la reintegración de todo lo*

que es, (...) *Abtrennung*<sup>75</sup>, todo lo que en cierto momento fue llevado por la experiencia a ser considerado por el sujeto como separado de él<sup>76</sup>. Si la psique monádica está constituida libidinalmente de manera tal que su finalidad sea satisfacerse en forma totalmente narcisista, vale decir, centrada en sí misma, por qué no podría mantenerse constantemente así. Si para Castoriadis la mónada aparentemente "lo tiene todo" debe haber algo que la lleve a cambiar de estado, de lo contrario sólo habría "mónadas aisladas" como creía Leibniz.

Debemos reformular la pregunta e invertir los términos porque a decir verdad es la satisfacción la que abandona en primer lugar al niño y no al revés<sup>77</sup>. Hablamos específicamente de la satisfacción real, de órgano, que se le niega al cuerpo a pesar de todo intento por conservarla. Tarde o temprano desaparece, ya sea porque el pecho se retira, o al contrario, debido a su prolongada presencia, que lo vuelve momentáneamente indiferente. De manera tal que, en tanto no es posible una satisfacción real duradera, la psique intentará recrear y mantener ese estado por vía alucinada. Es condición para esta última que la satisfacción real haya finalizado, ya que no es posible que se produzca una alucinación de algo que aún está presente. Esto nos permite hacer una distinción entre las representaciones de las experiencias corporales actuales y aquellas que pertenecen a un pasado que se intenta imponer al presente, y por lo tanto, desligadas de cualquier apoyo somático actual<sup>78</sup>. En efecto, estas representaciones anteriores son repetidas en función de negar experiencias corporales presentes de insatisfacción, que generan a su vez sus propias representaciones. Es decir que la alucinación de una satisfacción anterior debe imponerse también a las representaciones actuales de displacer, por el cual en primer lugar aquellas son reproducidas. Tarde o temprano el displacer real y sus representaciones se harán más fuertes que las representaciones alucinadas, y el estado psíquico de satisfacción será finalmente quebrado

---

<sup>75</sup> Separación, desprendimiento, desmembramiento, amputación.

<sup>76</sup> Lacan, J., "Glissements de sens de l'idéal", en *Seminario 8. La transferencia*, Paidós, Bs.As. 1999.

<sup>77</sup> En el capítulo final se profundizará la idea de negación de la satisfacción y de su independencia en relación al niño.

<sup>78</sup> Con "apoyo somático" nos referimos a la experiencia corporal de la que resulta simultáneamente una representación, cuyo signo es compartido. La satisfacción alucinada puede tener apoyo en una experiencia de insatisfacción actual, sin embargo al ser una representación satisfactoria, surge de una experiencia de satisfacción corporal anterior con la que tuvo relación directa.

(suponemos un aumento de la intensidad de la insatisfacción real en la medida en que su negación por la alucinación se sistematice). Sin embargo, y aún sabiendo esto, intentamos encontrar una causa exclusivamente psíquica para explicar esta ruptura (sin desechar la recién mencionada): así como la alucinación como mecanismo psíquico no depende de un apoyo somático, de igual manera nos interrogamos acerca de una posibilidad de ruptura de la clausura psíquica independientemente de cualquier experiencia corporal actual.

Ya hemos repetido en varias oportunidades que para el psicoanálisis la actividad psíquica primaria está regida por el principio de placer, que se encarga de disminuir el nivel de excitaciones provenientes del interior del cuerpo. La "satisfacción alucinatoria del deseo" sería la exacerbación de este principio por medio de la recatectización de una representación anterior de satisfacción real, como antes afirmábamos. Esto sería una muestra del poder omnímodo de la psique y de su gran capacidad de negar la necesidad y el displacer por medio de la producción fantaseada. El principio de placer tiende hacia la quietud, es siempre una vuelta, una reconstitución de un nivel de excitación anterior a la producción del displacer. Pero entonces, si la psique experimenta placer reproduciendo una representación de satisfacción anterior, un estado de satisfacción absoluta debería ser la permanencia, la fijación, de una primera representación placentera, o en todo caso, su constante repetición. Cualquier metabolización de un estado de necesidad debería ser inmediatamente negado por medio de la reposición de aquella representación placentera: "*el estado de placer que ella* (la actividad psíquica) *induce recubre la percepción de una experiencia de la cual huye*"<sup>79</sup>, y si fuera una satisfacción psíquica realmente plena, creemos que no habría necesidad alguna que la sacara de ese estado.

Si una representación satisfactoria pudiera ser fijada ininterrumpidamente como una pantalla con una imagen congelada, la misma actividad de representación perdería su funcionalidad y desembocaría en una segura finalización de la actividad vital<sup>80</sup>. La sobre-catectización de una representación única pondría fin al flujo representacional de la

---

<sup>79</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 45. El paréntesis es nuestro.

<sup>80</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 43.

imaginación radical y demostraría el rechazo a la vida soportado por el principio de placer en beneficio de un estado de quietud y no-falta. Por lo tanto será preciso "para la supervivencia" un trabajo desprendido de la necesidad que cree un estado de falta en el seno de la psique misma, dentro de la propia actividad representativa. Supuestamente, la psique parecería poder alimentarse una y otra vez con la misma representación, pero sin duda alguna tiene que tener la capacidad de crear un objeto como faltante aún sin que se produzca un estado de insatisfacción corporal previo que le sirva de apoyo. De lo contrario no entendemos cómo la psique podría pasar de unas representaciones a otras de manera constante, como si cambiara su búsqueda a cada momento. De alguna forma tiene que poder desprenderse de sus propios productos y disponerse tras otros, por cuenta propia y sin tener que seguir a los estados del cuerpo en esa empresa.

Por consiguiente, estamos hablando de dos tipos de relación entre el cuerpo y la psique. En primer lugar, un estado de insatisfacción corporal movilizaría a la psique a crear un objeto como ausente, ya que la alucinación es la representación de un objeto deseado, y por eso mismo, faltante. Pero la relación entre el estado de insatisfacción y el objeto ausente es introducida por el deseo, pues nada hay en ese estado del cuerpo que por sí mismo remita a un objeto. La sensación de hambre, en cuanto se vuelve displacentera, y analizada como fenómeno específico, se reduciría al malestar producido por la contracción del estómago vacío y al efecto del incremento de la actividad neuronal del hipotálamo lateral que resulta de una disminución considerable en el nivel de azúcar en sangre. No hay nada en estos procesos que, tomados en sí mismos, haga referencia a un objeto particular. La representación que el niño hambriento se hace del pecho no se desprende de la sensación corporal propiamente dicha, sino que se le introduce desde otro orden<sup>81</sup>. Es el deseo el que le crea el objeto a la sensación de insatisfacción. Es decir que en este caso la psique presenta un objeto como faltante a partir de un estado corporal, que sin embargo no tiene relación directa con ese objeto.

---

<sup>81</sup> Sin embargo fenoménicamente no pueden separarse, el hambre no puede distinguirse de un objeto que la apacigüe. Esto será trabajado con mayor detenimiento en el capítulo 4.2 (*el apuntaloamiento que se apuntala*).

Habría una segunda opción que no tendría tal apoyo somático. De la misma manera en que la psique puede tener apoyo en estados corporales de satisfacción e insatisfacción, también puede crear objetos deseables independientemente de ellos. Por lo tanto habrá que analizar al deseo como aquel que crea una falta en el orden psíquico, sin que esto suponga la necesidad de una insatisfacción que lo movilice. Así como puede hablarse de una satisfacción por representación, o un placer psíquico, el deseo genera una modificación en las investiduras afectivas y obliga a la psique a abandonar las antiguas representaciones y a cambiarlas por otras. Para esto tendremos que centrarnos en lo que entendemos cuando nos referimos al deseo.

Ha sufrido los ataques de muchos y por varios lados, quizás el más violento haya sido el de Deleuze que lo despojó de una de sus características principales, lo desligó de su línea materna diríamos. Huérfano de madre, el viejo Eros se vuelve puro "recursos", pura producción, en honor a su padre Poros hijo de Metis, según se cuenta en el banquete de Agatón. Pero las "máquinas deseantes" deleuzianas ya están unidas, son máquinas binarias, una siempre se acopla a la otra, "el deseo hace fluir, fluye y corta"<sup>82</sup>, una máquina produce flujo y otra, conectada a ella, realiza un corte, una extracción de flujo. La boca extrae flujo del pecho, ejemplo paradigmático de la síntesis conectiva, aunque no nos permite conocer, quizás, los dos procesos más importantes del deseo mismo. Por un lado cómo es que se produce la conexión y por el otro, cómo se deshace. Si no hay nada en el trabajo del deseo que rompa con la unión entre el flujo y el corte, caemos nuevamente en el problema que nos trajo hasta aquí. "El deseo produce lo real", nada más acertado, aunque Deleuze, en este caso también es víctima de una preeminencia ontológica de lo real sobre lo imaginario. Según dice, para el psicoanálisis "el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese un objeto soñado detrás de cada objeto real"<sup>83</sup>. Para él, la producción deseante en psicoanálisis es exclusivamente fantasmática. Pero, aún así la realidad psíquica del objeto producido por este deseo es totalmente real para la psique monádica: en el

---

<sup>82</sup> Deleuze, G., Guattari, F., "Las máquinas deseantes", en *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 15

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 33

inconsciente no hay "indicios de realidad", no hay diferencias determinantes entre una representación aislada y una acompañada por la experiencia que la suscita, "en y para el inconsciente, lo real es puramente imaginario"<sup>84</sup>, aún más, agreguemos: *lo imaginario es condición de lo real*, y aquí, entonces podemos decir que lo real no es lo imposible, "en lo real todo es posible, todo se vuelve posible"<sup>85</sup>, porque la imaginación radical es la potencia de lo posible. Entonces, no descartemos tan rápidamente a la pobre Penía, a la carencia interior al deseo.

Deleuze en *EL Antiedipo* distingue entre el deseo como productor de lo real y una realidad psíquica degradada, en segundo plano, puramente "teatral", en la cual el deseo engendra su objeto, lo alucina, lo fantasea. Ningún objeto real parece poder ser creado desde una realidad psíquica. Lo que habría que recordar, es que esta realidad, la única para la psique en su estado originario, está sumergida en el sentido, y esto es lo que la hace tan importante. Por lo tanto, si el mundo monádico es ya una cierta organización del sentido y también lo es el mundo social, no habría tal brecha entre una realidad y otra, porque, digámoslo, ambos mundos fueron contruidos con los mismos materiales. Si el deseo siempre es producción no vemos cómo alguna vez podría faltar algo. Nos aprovechamos de una cita de Clément Rosset que Deleuze utiliza para negar la carencia del deseo, para, al contrario afirmarla: "el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo)"<sup>86</sup>. Si al mundo no le faltara nada, si no deseáramos, estaríamos aplastados, sofocados, contra la densidad de un mundo ontológicamente cerrado, atrapados por una evidencia frontal de las cosas, que ya serían desde siempre, e independientemente de nuestra relación con ellas. El deseo no carece de nada, sino que crea carencia. De alguna manera, el deseo no busca un objeto, busca un estado a través de un posible objeto. Pero esa búsqueda nunca se detiene porque su trabajo es convertir en obsoleto todo lo que atrapa; volver insatisfactorio todo aquello que en un

---

<sup>84</sup> Castoriadis, C., "Imaginación, imaginario..." *Op.cit.*, p. 301

<sup>85</sup> Deleuze G., Guattari, F., *Op.cit.* p. 34

<sup>86</sup> Clément Rosset, *Logique du pire*, P.U.F, 1970, citado en Deleuze, G., Guattari, F., *Op.cit.* p. 33

momento satisfacía, destruirlo en algún punto. Es condición del deseo no satisfacerse nunca, y esto es lo que lo hace vivo, y lo opone directamente al placer. Por más placer que podamos obtener en una situación, sostenida en el tiempo no puede conservarse. Hasta la caricia más placentera que hace de la zona del cuerpo tocada figura con respecto al fondo del cuerpo apagado, vuelve al anonimato del que surgió como si la mano que la hace resaltar se incorporara a ella, y también desapareciese. Difícilmente pueda mantenerse la idea de una satisfacción plena y absoluta. El deseo imposibilita la clausura total del mundo, lo indetermina al volverlo siempre faltante de un nuevo objeto de satisfacción. No puede haber un mundo estable para siempre, como se afirma del mundo monádico, porque no hay satisfacción duradera, y esto es condición para la búsqueda de nuevos sentidos. Crear una falta es inacabar lo ya acabado, es la indeterminación positiva de la que habla Merleau-Ponty, en tanto abre la posibilidad de una nueva determinación. Se dirá que el deseo como carencia hace del sujeto un "falta-en-ser", una "insuficiencia-de-ser", pero esa falta es siempre en referencia a un objeto supuesto como perdido, el *objeto a*, que a ciencia cierta no es nada realmente perdido, sino que se establece como la causa misma del deseo. La falta-en-ser será así, la inevitable ligazón del sujeto con un objeto, y la tendencia del sujeto deseante hacia un otro, *autre*. El deseo empuja al sujeto hacia el mundo, y en su mismo obrar, lo desliga de él, lo separa de él como mundo concreto, sin por ello invitar al sujeto a replegarse sobre sí. El sujeto deseante es impulsado al mundo a tal punto de atravesarlo, sobrepasando la corteza de lo instituido, para sumergirse en la viscosidad de un mundo puramente determinable. El deseo crea un espacio en el mundo, lo vuelve incompleto (lo que no implica una negatividad), y la falta en ser es en verdad un "*siempre por ser*". Compacta el mundo y hace siempre lugar para algo más, por eso diremos que *el deseo crea las condiciones para la creación de sentido*, porque de otra forma nada tendría lugar para ser creado. Ya sea porque hay algo en el cuerpo que lo moviliza, una sensación de insatisfacción por ejemplo, ya por sí mismo, el deseo crea algo como carencia, como una falta, allí donde antes nada parecía faltar. Esto supone, y podría constituir un obstáculo para este modelo dualista, la posibilidad de una satisfacción

doble: una con anclaje somático, la satisfacción de órgano; y por otro lado una satisfacción psíquica o representacional, que puede tener o no relación con la primera.

El deseo es parte de la imaginación radical, su antesala, su caballería, le prepara el campo, lo despeja. Aunque no por ello puede dejar de decirse que la imaginación es condición del deseo. Como pensaba Aristóteles: *"la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación"*<sup>87</sup>. Porque el desear es parte del flujo representativo, afectivo, e intencional de la imaginación radical. El deseo hace deseable aquello que no está, pero nunca podría lograr esto sin la imaginación, como potencia que da existencia a algo en calidad de ausente, como capacidad de postular como existente algo que no lo es. Como Jano y su cabeza bifronte, mejor aún, como la serpiente de Ourobouros, el deseo y la imaginación se comen uno a otro, y de su paso circular surge una huella que es cada vez renovada y junto con ella su camino hacia delante. Diremos más, el deseo busca no tener que desear más, es un *"deseo de no desear"*<sup>88</sup>, que como un suicida arrepentido, genera las condiciones para su propia muerte una y otra vez sin llegar a lograrla nunca. El deseo busca el placer, su propia muerte, sin embargo, aún así, *el deseo nunca puede dejar de desear*.

No hay satisfacción psíquica absoluta porque el deseo la impide aún buscándola: aún cuando se pierda el apoyo de una experiencia de satisfacción corporal, el deseo puede crear una carencia por sí mismo, esto constituye un verdadero escollo para sostener la hipótesis de un primer estado perdido a ser reencontrado en el transcurso de la vida. Tal es así, que preferimos invertir esta hipótesis y decir que nada puede ser perdido, cuando aún no ha sido encontrado. Se busca el placer absoluto y sólo se obtienen satisfacciones momentáneas que nos disponen nuevamente en la búsqueda. Esta es la paradoja del deseo: trabaja para su propia inutilidad; el deseo tiende a ligar, como el Eros de Aristófanes reúne las partes separadas por Zeus, pero la propia vida depende de su fracaso: *"Así pues, una vez que la naturaleza de este ser quedó cortada. Cada parte echaba de menos a la otra, y se reunía con ella, y se rodeaban mutuamente con sus brazos, se abrazaban la una a la otra, anhelando ser nuevamente una sola naturaleza, y morían de hambre por su absoluta inactividad, pues no*

---

<sup>87</sup> Aristóteles, *De anima*, (III 10 433 b).

querían hacer nada que los separara<sup>89</sup>. La satisfacción absoluta es condición de muerte. Con esta idea finaliza Freud *El Yo y el Ello: Eros y pulsión de muerte luchan en el ello (...)* podríamos figurarlo como si el ello estuviera bajo el imperio de las mudas pero poderosas pulsiones de muerte, que tienen reposo y querrían llamar a reposo a Eros, el perturbador de la paz, siguiendo las señas del principio de placer...<sup>90</sup>. Si el deseo encontrara definitivamente su objeto ya nada más sería buscado y todos nos quedaríamos inmóviles disfrutando de un estado en el que nada faltase, y desconociendo al mundo como lugar de posibles gratificaciones, porque ni siquiera habría algo exterior a nosotros si viviésemos en un estado en el que ya lo tenemos todo. Pero una vez más, y a riesgo de aburrir, nos preguntamos por qué habría alguien de abandonar tal estado en el caso de haberlo encontrado, o para decirlo de otro modo: bien hábil el que lo hiciera salir de él. Y si tan difícil fuera sacar a alguien de un estado de clausura, no entendemos cómo somos tantos los que hemos salido y tan pocos los que permanecen, si es que la anorexia infantil y el autismo son una fiel manifestación de ese estado.

Asunto delicado, aunque sin mayor importancia para quien juzga con ojos apresurados. La tensión se mantiene sobre los dos factores de los que hemos estado hablando, nos preguntamos de qué lugar partimos: ¿de la búsqueda de placer o del placer? Cuestión de alguna manera considerada por Freud (quizás sin saberlo, preso de su idioma) al hablar de un *principio de placer*, que en su lengua de origen sería *Lustprinzip*. Aunque el término alemán usualmente utilizado sea *Wunsch*, también *Lust* es traducido como deseo. Sin abusar del lenguaje podría decirse que el principio que rige los procesos primarios podría ser el del deseo, en tanto tendencia o apetencia, y no como se afirma, el del placer. Y a pesar de que el deseo tienda al placer como su objetivo siempre renovado, una cosa sería afirmar que la psique esta regida por el principio de lo quieto, de lo ligado, de lo estable, y otra distinta, que los procesos primarios funcionan bajo el principio de una tendencia a la ligazón, a la unidad.

---

<sup>88</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 29.

<sup>89</sup> Platón, *El banquete*, Bs. As., Ediciones Libertador, 2003, p. 161

<sup>90</sup> Freud, S., "Los vasallajes del Yo", *El yo y el ello*, en O.C. Vol. 19, Bs. As., Amorrortu editores, 1996, p. 59.

Es la misma contraposición que podría hacerse, con justa razón, entre lo absoluto, es decir lo que no puede ser soltado (ab-solvere), y lo movido; lo que no está en el tiempo, lo eterno, es decir: lo muerto, según anunciamos anteriormente con respecto al placer, y la temporalidad como condición propia de toda subjetividad. El placer absoluto que nosotros asimilábamos con la muerte es, finalmente, la negación de la temporalidad de la subjetividad, de la búsqueda constante del deseo, o lo que paradójicamente Castoriadis define como flujo constante de la imaginación radical. No queremos hacer decir a Freud cosas que quizás no dijo, pero aún así es interesante poder entender la delicada frontera entre la tendencia hacia un objetivo y el objetivo propiamente dicho. Más allá de que el texto de Freud no haga referencia puntual de esto, el *Lustprinzip* contiene la posibilidad de que el principio del funcionamiento psíquico pueda ser la tendencia a la ligazón, a la unión, que manifiesta una disposición psíquica al movimiento, en contradicción quizás con su objetivo principal de lograr estabilidad. El límite es tan sutil como decir que la psique en sus orígenes *tiende a buscar* o que *tiende a encontrar*, que podría ser traducido como una búsqueda constante desde un primer momento, o en un aquí ya descartado por nosotros, reencuentro de un placer perdido. Por eso, el placer es lo conocido que no satisface y el deseo, lo desconocido aún no encontrado que mueve al hombre. Como dice Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: "*al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna inquieto y lo empuja a la acción*"<sup>91</sup>. No hay estado de clausura, no hay satisfacción que pueda adormecer al deseo, que nunca se conforma con lo que hay: el conocimiento, lo conocido no le alcanza.

El deseo liga. La meta que se le asigna en psicoanálisis es la de mantener y crear objetos cada vez más englobantes: "*Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla*"<sup>92</sup>. Esta tesis se expone en *Más allá del principio del placer*, junto con la última teoría de las pulsiones que presenta por un lado a las pulsiones de vida o *Eros* que reúnen a las antiguas pulsiones sexuales y yoicas, y por otro lado a las pulsiones de muerte. Pero su origen

---

<sup>91</sup> Kojève, A., *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Bs. As., Ediciones Fausto, 1999, p. 12.

<sup>92</sup> Freud, S., "Las dos clases de pulsiones", *El yo y el ello*, en O.C. Vol.19 (1923-25), Bs. As., Amorrortu editores, 1996, p. 41

cosmológico teñido de biologicismo, tiene más de ejercicio de pensamiento que de rigurosidad científica, incluso bajo advertencia<sup>93</sup>, lo que nos dispone a una lectura dubitativa, sin mayores compromisos con lo que allí se describe.

El carácter reunidor del deseo es algo que hemos estado repitiendo hasta aquí, y acordamos con ello. Ahora bien, tenemos nuestros reparos en cuanto a su naturaleza conservadora. El carácter universal de las pulsiones sería, según Freud, el de restablecer un estado perturbado por la génesis de la vida, *"una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior"*<sup>94</sup>, *"un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución"*<sup>95</sup>. Decíamos: "el deseo busca no volver a desear", esto puede tener un fuerte eco conservador, también mencionamos lo cercano a la muerte que puede encontrarse este estado, aunque a diferencia de lo descrito por Freud, y esto es quizás lo más importante y dónde imponemos distancia, el deseo no mantiene lo que ha ligado anteriormente. Pero esta supuesta tendencia conservadora en cuanto a su objetivo de encontrar un placer absoluto poco tiene que ver con un estado anterior a la vida, sino que es más bien una consecuencia de cierto funcionamiento de lo vivo. El *Eros* freudiano "todo lo conserva", une y mantiene, pero si esto fuera así la única modificación que sufriría el mundo sería en extensión, el mundo de un niño y el de un adulto se diferenciarían exclusivamente por sus dimensiones. Visión absurda, que en algún punto imposibilita la ruptura monádica de la que habla Castoriadis, e incluso pone en duda la propia cura psicoanalítica. El mantenimiento de lo ligado por el deseo debe poder ser disuelto de alguna manera para lograr un cambio, ya sea en el sujeto como en su mundo. El mundo del *Eros* freudiano, que conserva lo que sintetiza, sería una pura suma, un mantenimiento de lo alguna vez determinado, una colección de huesos cuya única modificación podría ser acrecentar su número. Pero el mundo histórico-social no es la conservación de las sucesivas

---

<sup>93</sup> La sección en la que Freud desarrolla la idea acerca del origen de la vida y su relación con las pulsiones está precedido por lo siguiente: *"Lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva. Es, además, un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva"*. Freud, S., *Op.cit.* Nota 39, p. 24

<sup>94</sup> *Op. cit.*, p. 46.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 38.

determinaciones, "la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial"<sup>96</sup>. Si lo histórico social es autoalteración, si la Historia es la aparición y destrucción de las sociedades, tienen que haber unas condiciones individuales que permitan, aún en este orden, la emergencia de alteridades. Si hay imaginario social instituyente es porque hay imaginación radical, y si autoalterarse es un *dejar de ser lo que se es* toda determinación es a la vez una indeterminación, toda creación es en parte una destrucción. Decíamos que el placer como fin, intenta dormir al deseo, y si pudiese lograr esto, probablemente se darían las condiciones para "regresar a ese estado previo a la vida al que apuntarían las pulsiones" del que hablaba Freud: triunfo asegurado de las pulsiones de muerte sobre *Eros* en el *Ello*. "El principio de placer (...) constituye uno de nuestros más fuertes motivos para creer en la existencia de pulsiones de muerte"<sup>97</sup>; para Freud estas pulsiones manifiestan su existencia por medio de lo que para nosotros es el objetivo del deseo. El deseo tiende al placer y el placer a la muerte, sin quererlo nos acercamos a la tesis de la cual queríamos alejarnos: *Eros* tendría el mismo objetivo que *thánatos*, restablecer un estado anterior. Pero nos preguntamos entonces ¿porqué mantener una dualidad pulsional si aparentemente tienen el mismo objetivo? *Eros* liga y la pulsión de muerte destruye, pero de nuestro análisis anterior concluimos que el deseo dispone a la psique a abandonar sus antiguos productos y la obliga a buscar algo nuevo. Habría, según nuestra interpretación, un impulso destructor dentro del propio *Eros*: "desde siempre hemos reconocido un componente sádico en la pulsión sexual (...) ¿no cabe suponer que ese sadismo es en verdad una pulsión de muerte apartada del yo por el esfuerzo y la influencia de la libido narcisista, de modo que sale a la luz sólo en el objeto? Después entra al servicio de la función sexual; en el estadio de organización oral de la libido, el apoderamiento amoroso coincide todavía con la aniquilación del objeto"<sup>98</sup>. El deseo "destruye" sus objetos de dos formas distintas. La primera de ellas, a la manera hegeliana, se realiza a

---

<sup>96</sup> Castoriadis, C., "Lo histórico-social", en *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2, Bs. As., Tusquets, 1999, p. 38.

<sup>97</sup> Freud, S., "Más allá del principio...", *Op.cit.*, p. 54.

<sup>98</sup> Freud, S., "Más allá del principio...", *Op.cit.*, p. 52

partir de una acción ejercida sobre lo que en un principio conforma lo otro de sí, en función de transformarlo en algo propio en un segundo momento. El sujeto niega al otro como otro y lo hace propio, convirtiéndolo en placer. O lo que es lo mismo, el otro vive en el sujeto, entre otras posibilidades, bajo la forma del placer. Sin embargo mencionamos otra forma de destrucción. Pues el deseo también destruye lo que alguna vez deseó, anteriormente, pero en calidad objetos de su deseo. Los abandona como deseables, y derrumba así lo alguna vez construido. Esta es la condición para impedir su conformismo y la conservación de sus productos. El impulso destructor atribuido a las pulsiones de muerte formaría parte del deseo, y paradójicamente, son sus efectos los que no le permiten alcanzar su objetivo último. El impulso destructor que se suponía perteneciente a *thánatos* es lo que impediría justamente, y tal como lo consideramos, que el deseo deje de desear, que se duerma, y que sobrevenga la muerte<sup>99</sup>. Así, las pulsiones de muerte (o el impulso destructor dentro de *Eros*) se constituirían en un obstáculo para la misma muerte.

Encontramos en este potencial destructor también una capacidad creativa. Según lo describimos antes *Eros* crea sobre las ruinas de sus propias obras, e impide una clausura total de la psique sobre sí misma. Podemos rastrear esta idea en un comentario de Lacan sobre un artículo de Jekels y Bergler del año 1933 titulado *Transferencia y amor*: "*si en esta mónada está también incluida la potencia devastadora de thánatos, quizás podamos considerar que es allí donde está la fuente de algo que obliga al sujeto —si se puede resumir así— a salir de su autoenvoltura (...). En resumen, los autores no dudan (...) en atribuir a thánatos como tal la creación del objeto*"<sup>100</sup>. La psique no se aferraría a su primer mundo ni se cierra sobre él, porque ese mundo se le vuelve insuficiente e insatisfactorio y es abandonado, "destruido", abierto para nuevas determinaciones. La psique no tiende a recuperar un primer estado de satisfacción, sino que intenta encontrarlo, pues el deseo rompe con cualquier clausura. Por eso mismo, diremos, la presencia del deseo atenta contra la idea de una mónada psíquica. La

---

<sup>99</sup> Es preferible no seguir desarrollando mucho más estas ideas y dejarlas como hipótesis para posteriores trabajos.

<sup>100</sup> Lacan, J., "L'identification par ein einziger Zug", en *Seminario 8, La transferencia*, Bs. As., Paidós, 1998.

psique no se cierra sobre sí, el deseo la obliga a salir de cualquier clausura para encontrar algo que finalmente no tiene ni nunca tuvo.

### 3.2 Sentido, afecto, y satisfacción

Nos preguntamos anteriormente cómo podría la psique salir de un estado en el que se encontrara en el mayor de los placeres. Si así fuera, este estado se basaría en una repetición constante de una misma representación surgida de una experiencia anterior de satisfacción. Sin embargo, encontramos en el deseo el obstáculo para esta repetición. El deseo, aún en su búsqueda de placer, rompe con cualquier estado que tienda a la clausura, poniendo ante la psique nuevos objetos como deseables, y por lo tanto como faltantes. Una vez perdido el apoyo de la satisfacción de órgano, el deseo tiene la capacidad de crear un nuevo sentido para la psique y obligarla a abandonar las representaciones anteriores fuertemente catectizadas. Esta es la tesis que hemos estado describiendo en el fragmento anterior. Pero es necesario agregar un componente más a este análisis, porque la separación entre el placer y el deseo puede suscitar nuevos problemas.

El placer es ya un estado y el deseo es una disposición a un estado que no garantiza resultados, distinción que podría estar en la base de los conflictos psíquicos trabajados en psicoanálisis. La mayoría de ellos resultan de la incongruencia entre unas representaciones, muchas de ellas manifestación del deseo y lo que aquí llamaremos *una matriz constituida de representaciones ligadas*. Esta idea tiene su origen teórico en los primeros trabajos sobre la histeria realizados por Freud, en los que aún se consideraba a la totalidad de las representaciones conflictivas como un resultado de vivencias anteriores: *"esos pacientes por mí analizados gozaron de salud psíquica hasta el momento en que sobrevino un caso de inconciliabilidad en su vida de representaciones, es decir, hasta que se presentó a su yo una vivencia, una representación, una sensación que despertó un afecto tan penoso que la persona decidió olvidarla, no confiando en poder solucionarla con su yo, mediante un trabajo*

de pensamiento, la contradicción que esa representación inconciliable le oponía"<sup>101</sup>. Es irrelevante para este punto si el origen de la histeria está o no relacionado con un acontecimiento traumático<sup>102</sup>, lo importante aquí es que hay unas representaciones que entran en conflicto con una instancia que se resiste a incorporarlas. El origen de las denominadas psiconeurosis está centrado en las consecuencias que se desprenden de la defensa, del desalojo, de estas representaciones generadoras de displacer. No se reducen únicamente a vivencias penosas de una infancia lejana, o a acontecimientos traumáticos de seducción precoz, como lo muestra el ejemplo de la histeria recién mencionado. También se trata de representaciones que entran en conflicto con las aspiraciones éticas y estéticas de la personalidad, concentrados en el *ideal del yo*, y con las prohibiciones, medidas precautorias y penitencias con las que el *superyó* constriñe al *yo* ante esas mismas representaciones, y por lo cual se genera neurosis. Las psiconeurosis, o mejor aún, la formación de síntomas que se desprenden de ellas son, en principio, resultado de la no-traducción<sup>103</sup> de un material psíquico de una instancia a otra: "*la denegación de la traducción es aquello que clínicamente se llama "represión". Motivo de ella es siempre el desprendimiento de displacer que se generaría por su traducción, como si este displacer convocara una perturbación del pensar que no consintiera el trabajo de traducción"*<sup>104</sup>. Así, habrá que analizar en qué consiste esta incompatibilidad de representaciones, y si el mero hecho de ser displacentera hace a una representación susceptible de represión, tal como pareciera anunciarse en el fragmento citado.

El conflicto psíquico parecería ser un problema de pasaje tópico de representaciones. Habría que decir para comenzar que las representaciones no son cosas que pudieran existir

---

<sup>101</sup> Freud, S., *Las neuropsicosis de defensa*, en O.C., Vol. 3 (1893-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994, p. 49

<sup>102</sup> No habría que descartar tan rotundamente la "teoría de la seducción". Este será el eje del próximo capítulo.

<sup>103</sup> Aunque la idea de traducción, tal como lo señala Laplanche, supone un original que permanece a pesar de la traducción, como si una representación que se hace conciente fuera la copia de otra representación que subsiste en el inconsciente. Es decir que la idea de traducción implica un desdoblamiento de representaciones que habría que analizar con detenimiento.

<sup>104</sup> Freud, S., *Carta 52 (6 de diciembre de 1896)*, en O.C., Vol. 1 (1896-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994, p. 276.

por fuera de los sujetos que se las representan y, por lo tanto, tienen una vinculación de carácter genético con la subjetividad. Toda representación está ligada a un afecto y el sentido es una expresión de ello. De hecho hay una proximidad entre los términos *Besetzung*, utilizado en psicoanálisis como investidura afectiva, y *Bedeutung*, sentido o significatividad psíquica. En algunos casos hasta podrían ser intercambiables, ya que ambos implican una valoración, un "valor" (*Wert*), un cierto direccionamiento o intencionalidad. Así, una representación es significativa si se encuentra acentuada en relación al resto de las representaciones y, justamente, es por una diferente investidura afectiva (*Besetzung*) que las representaciones resaltan unas de otras, o por el contrario desaparecen, como ya veremos. De esta forma, podríamos decir que la diferenciación entre representaciones y afectos como términos separados resulta de una operación analítica, realizada por el psicoanálisis, y que conduce a cambiar la significación como fenómeno propiamente subjetivo por los componentes que se le atribuyen a su génesis, a los que por su parte se les estaría dando un peso propio. Por ese motivo, nos encontramos en esa teoría con que la relación entre ambos no siempre sería unívoca, existiendo la posibilidad de que un afecto se ligue a una representación que no sería la suya, tal como sucedería en la represión, en la que el afecto de la representación reprimida se vería desplazado sobre otra representación. Lo mismo puede decirse de las fobias, en las que un afecto "libremente flotante" se fijaría arbitrariamente sobre una representación y la volvería, así, compulsiva para el sujeto. Podrían enumerarse varios ejemplos más, entre ellos el de la histeria, por cuanto el afecto ligado a una representación traumática se desplazaría hacia una representación que accidentalmente pudo estar ligada al acontecimiento que lo origina, pero de ninguna manera parecería poder generarlo. Tal es así que los ataques histéricos muchas veces no tienen un motivo aparente pues surgirían ante la presencia de representaciones que para el sujeto no tendrían vínculo directo con ningún trauma, aunque contarían, sí, con el afecto prestado de una representación ligada a él. Por último, podríamos mencionar otro ejemplo aunque no nos ocupemos detenidamente de él. Nos referimos a la posibilidad, manifiesta en psicoanálisis, de un afecto sin relación original con el orden de las representaciones. Esta idea está por detrás de algunas concepciones de la angustia que hacen

de ella el estado original y más desorganizado del afecto, sin representación de la cual pudiera haberse desprendido. Lo que se repite en todas estas explicaciones es la caracterización del afecto como algo susceptible de ser trasladado de un lugar a otro, permaneciendo él mismo como tal, como si pudiera encontrárselo en estado puro, subsistiendo en sí y por sí, más allá de las representaciones a las que inviste. Esta substancialización promovida por el psicoanálisis, conduce a hablar de un afecto ajeno a la representación o de su desplazamiento, como si la relación vivida que el sujeto tiene con sus representaciones pudiera ser separada de ellas, y tener aun así existencia propia. El problema reside en que se le está atribuyendo la condición de entidad a un componente que resulta de una operación de separación analítica, y de esta forma los mecanismos psíquicos que se describen según esa consideración, como los ejemplos que hemos dado, no estarían siendo explicados en tanto relaciones entre fenómenos de significación, que es justamente lo que son en su génesis, previamente a su descomposición. Por lo tanto, habría que iniciar una explicación diferente para lo que, entre otras cosas, el psicoanálisis encuentra en la represión y el desplazamiento de un afecto hacia otras representaciones, que privilegie los procesos de significación como fenómenos subjetivos propiamente dichos. De manera que, a modo de hipótesis, tal vez no sea un afecto desprendido lo que se fijaría en otra representación, sino la relación particular de una representación con otra, por cuya remisión, la representación actual se vería, a su vez, afectada por el afecto de aquella. Es decir que la significatividad de esas representaciones sería resultado de un vínculo con otras anteriores que operarían por detrás suyo, pero de ninguna manera estaríamos hablando de afectos libres luego ligados. Dejaremos para otra ocasión explayarnos sobre esta posibilidad.

Según Piera Aulagnier en la psique *originaria* los afectos estarían siempre ligados a representaciones, "*siendo la representación de un afecto y el afecto de una representación indisociables para y en el registro de lo originario*"<sup>105</sup>. En un principio, parecería que este enunciado no es más que la reiteración de una misma afirmación, pero dispuesta de dos formas distintas. Sin embargo, el contenido no hace sino reafirmar lo que venimos

---

<sup>105</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 41

anunciando: representación y afecto van unidos. No obstante ello, la afirmación de Aulagnier amerita varias opciones, según creemos por el mal uso que se le da en psicoanálisis al término afecto. En el primer caso, y según nuestra lectura, la primera parte del enunciado se estaría refiriendo a la representación que surge de una experiencia corporal, como podría ser el displacer que se desprende de un largo período de inanición. Aquí se estaría denominando afecto a lo que en rigor es una afección de tipo somático, como el placer o la satisfacción física, el displacer o el dolor, a los que se les ligaría de forma inmediata una representación para volverse una experiencia psíquica. Es justamente esto lo que se enuncia en el siguiente fragmento: *"el trabajo requerido al aparato psíquico consistirá en metabolizar un elemento de información, proveniente de un espacio que le es heterogéneo, en un material homogéneo a su estructura, para permitir a la psique representarse lo que ella quiere reencontrar de su propia experiencia"*<sup>106</sup>. Lo que habría que analizar con mayor detenimiento es la relación particular entre esa representación y la afección que vendría a representar en el orden psíquico. ¿Se trata de una representación motivada por la afección corporal o acaso la representación se apoyaría en esa experiencia física sin por ello serle fiel? ¿La representación psíquica es una duplicación de la experiencia somática? Si así lo fuera, la psique no sería sino la reproducción inmediata del orden corporal, lo que resultaría en una ecuación de tipo: afección displacentera = representación displacentera. Por el contrario, podría ser que la psique integrase al orden somático bajo condiciones propias, sin que esto supusiera una correlación necesaria entre uno y otro, sino más bien una excusa que la psique encontraría para su propia manifestación representacional. En ese caso sí, la psique representaría lo que ella quiere encontrar de su propia experiencia. Por este motivo, podríamos decir que la significación psíquica de esa afección, mal llamada afecto, no puede estar contenida en el orden somático. El proceso sería a la inversa, las modificaciones físicas significan por cuanto una significación del orden psíquico se les presta y las recubre.

Además de las representaciones de una afección, existen los afectos propiamente dichos, a los que nos hemos referido párrafos atrás. Los encontramos en la segunda mitad de aquel

---

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 41

enunciado de Piera Aulagnier, y a diferencia de los primeros, tienen un carácter activo en relación a la representación. Si a la primera de las dos opciones la redefinimos como afección o experiencia somática, en esta segunda posibilidad hablamos, por el contrario, del afecto como un compromiso del sujeto con la representación, como aquello por lo cual una representación se hace propia de un sujeto y es valorada por él. Nos referimos al afecto como el enlace del sujeto con sus vivencias, o mejor aún: como el contenido vivido de la representación, que permite que ciertas representaciones cobren mayor significatividad que otras. Podemos decir, luego de esto, que las representaciones de una afección pueden ser, a su vez, afectadas por el sujeto en su representación, con las dificultades que esto supone, ya que experiencias displacenteras desde un orden físico pueden ser afectadas positivamente en el orden psíquico, tal como sucede con el masoquista; y viceversa, una satisfacción corporal puede ser vivida psíquicamente como algo penoso y humillante. A partir de este desdoblamiento del afecto, que resulta del mal uso de su término, quizás podamos entender mejor el trabajo del deseo, según lo hemos estado explicando.

Toda búsqueda de sentido es búsqueda de una experiencia afectiva, pero a su vez, todo sentido está ya acompañado por un afecto. No existen las representaciones puras para la psique, no hay significaciones *en sí*, porque la forma en que se hacen presentes al sujeto es siendo cargadas por un afecto, a la manera de un enlace, según lo indicamos. Ya hemos tenido oportunidad de observar, tanto con Castoriadis como con Freud, que las pulsiones se presentan a la psique por medio de una representación, pero, a su vez, *"si la pulsión no apareciese bajo su forma de afecto, no podríamos saber nada de ella"*<sup>107</sup>. Más allá de que esta cita se preste a confusión por sus múltiples interpretaciones, si la analizamos a la luz de nuestras últimas afirmaciones, podemos acordar en que la pulsión no sólo necesita de la representación para obtener cualidad psíquica. Precisa, también, ser cargada afectivamente; necesita que esa representación obtenga una valoración particular para que, de entre las múltiples representaciones que forman parte de nuestras disponibilidades, una de ellas se desprenda del resto. Esta es una visión casi fenomenológica del sentido y de las

---

<sup>107</sup> Freud, S., *Lo inconciente*, en O.C. Vol. 14 (1914-16), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 173

representaciones, incluso del afecto, que no es pensado como una pasividad sino como una acción ejercida sobre algo: hay sentido para el sujeto porque se compromete con una representación de una manera afectiva. En psicoanálisis esta unión se denomina catexis, en tanto que ocupación afectiva de representaciones, objetos, o partes del cuerpo: una representación es catectizada cuando un monto de energía es ligado a ella. Desde *Las neuropsicosis de defensa* en adelante<sup>108</sup> el afecto quedará reducido a una "suma de excitación" que gravita sobre una representación; una cualificación e investidura de un quantum de libido proveniente de las pulsiones, "*susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga*"<sup>109</sup>. Una representación intensa será para la teoría psicoanalítica, aquella que disponga de una mayor dotación energética, y débil una levemente investida, hasta el punto de desaparecer para la psique las representaciones carentes de afecto, como de pronto desaparecen de nuestra vida aquellas personas que nunca nos despertaron mayor interés. Así como la figura necesita de un fondo para ser percibida, el afecto rescata sus objetos de un fondo de indiferencia valorativa que los vuelve invisibles, ajenos al mundo humano, que se construye sobre una jerarquización y organización exclusivamente emocional, y que no se deja determinar por ninguna naturaleza supuestamente objetiva. Y es aquí donde la fenomenología, aún como perspectiva distante al psicoanálisis, puede sernos de gran ayuda para describir, en otros términos, esta relación particular entre el afecto y la representación. Porque la fisonomía que presenta el mundo, a la manera en que la describe Merleau-Ponty, en tanto encarnación de sentido, ya recubierto afectivamente, es lo que lo hace familiar para nosotros, es incluso su condición fenoménica de aparición, y lo que lo estructura de manera humana, disponiendo sus objetos según criterios morales o sexuales, volviéndolos por momentos alegres y por momentos tristes. Así, "*nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en*

---

<sup>108</sup> Según el ordenamiento de James Strachey la primera vez que se describe al afecto como suma de excitación es en *Las neuropsicosis de defensa*, en O.C. Vol. 3 (1893-99) p. 50, nota 10.

<sup>109</sup> *Ibid.* p. 61

*nosotros como en otros emblemas de las conductas que queremos o detestamos*<sup>110</sup>. Encontraremos rostros simpáticos, interesantes, siniestros o inquietantes, los días podrán presentárenos estimulantes, como una melodía apasionante de pronto nos parece llena de alma. No habría mundo para nosotros sin una textura afectiva y de la misma forma: no tendríamos representaciones si no las amarrásemos afectivamente. Recordemos al afásico trabajado por Merleau-Ponty: se le escapaban las palabras en el lenguaje gratuito y disponía de ellas sin dificultad en el lenguaje concreto, actual y vivido, *"el mismo enfermo que encuentra sin dificultad la palabra 'no' para rehusar las preguntas del médico (...) no consigue pronunciarla cuando se trata de un ejercicio sin interés afectivo y vital"*<sup>111</sup>. Lo que esto nos permite entender es que el juego entre representaciones es al mismo tiempo un juego entre los afectos que se posan sobre ellas, porque de ellos depende finalmente que una representación se abandone sin mayores sobresaltos, o que por el contrario, se mantenga más allá de cualquier impedimento. Por eso mismo diremos que nuestro mundo es resultado de su catectización, de su libidinización, es una proyección afectiva. Freud en *Psicología de las masas* afirma lo siguiente: *"libido es una expresión tomada de la doctrina de la afectividad. Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa -aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como «amor»"*<sup>112</sup>. La libido como energía afectiva tiende un lazo con el mundo y nos constituye indirectamente como sujetos deseantes<sup>113</sup>, porque todo objeto deseado es necesariamente un objeto fuertemente valorado, pues de otra forma cualquier cosa nos vendría igual, y si esto fuera así, nada desearíamos realmente, porque los objetos con los que contamos serían tan importantes como aquellos de los que carecemos, y por lo tanto, estos últimos se volverían

---

<sup>110</sup> Merleau-Ponty, M., "Exploración del mundo percibido: las cosas sensibles", en *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 2003, p. 31.

<sup>111</sup> Merleau-Ponty, M., "El cuerpo como expresión y la palabra", en *Fenomenología de la percepción*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 1957, p. 192

<sup>112</sup> Freud, S., "Sugestión y libido", *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O.C., Vol.18 (1920-22), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 86

<sup>113</sup> A pesar de la distinción, libido es el término latino para deseo (inclinación ciega, capricho, deseo desenfrenado, etc.)

indiferentes a los otros. No habría deseo sin distribución desigual del afecto<sup>114</sup>, esto queda claro en los estados de enamoramiento, particularmente, en los casos de sobreestimación del objeto de amor, que terminan por producir un desinterés extremo en otros asuntos antes valorados, un decaimiento del amor propio, y una debilidad del juicio en relación a los atributos del objeto. El deseo liga, amplía el mundo propio afectando aquello en lo que se deposita, convirtiéndolo en algo familiar, atrayéndolo, haciéndolo propio, como bien se lo describe en la imagen de los seudópodos de *Introducción del narcisismo*. Algo es para nosotros en tanto tiene un sentido y un afecto, los cuales, paradójicamente, no le pertenecen, porque ninguno de los dos son propiedades inmanentes del mundo, sino que surgen de nuestra relación vivida con él. Es de acuerdo a ese investimento afectivo que el mundo se organiza siguiendo una jerarquización valorativa que polariza sus objetos en buenos y malos, en amables y odiables, en gratificantes y desagradables. Es que el mundo no podría ser para nosotros de otra manera porque así es como surge y se despliega en un primer momento. Así lo ha afirmado Freud en *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico* refiriéndose al principio del placer como tendencia principal de los procesos anímicos, y así lo analizaremos sobre el final de este trabajo.

Decíamos que la condición para la represión dependía del afecto que una representación le despertaba a la instancia que se encarga de ejercer la defensa. Es decir que el afecto que recubre la representación según suponemos resultaría de una cierta relación, que implica así, la preexistencia de la instancia por la cual esa representación será o no aceptada. Es una obviedad decir que si el yo es la instancia inhibidora, éste debe haberse constituido previamente a la representación que vaya a reprimir, pero lo importante aquí es acordar que el afecto que acompañe a esa representación depende de la posibilidad de compatibilidad

---

<sup>114</sup> Al hablar de "distribución" no creemos estar aceptando que haya una cantidad fija de energía que debe ser repartida en distintos lugares. Si bien el ejemplo de la sobreestimación del objeto y el decaimiento de la libido del yo nos lleva a pensar en una suerte de balanza energética por la cual lo que se carga en uno de sus lados es quitado del otro, creemos que pueden encontrarse otras posibilidades. Si adoptamos una posición más cercana a la fenomenología y pensamos al sujeto tendiendo sus "hilos intencionales" sobre el mundo, encontraremos también una jerarquización de los objetos de acuerdo a su valor situacional, en la que unos se esconderán por detrás de otros, repartiéndose entre ellos el protagonismo para el sujeto sin que esto implique la preexistencia de un monto de afecto finito y cuantificado e imposible de sufrir variaciones.

entre ella y un conjunto de representaciones ya constituido. Un afecto displacentero es señal de la incompatibilidad de una representación con el yo, que desde una perspectiva económica es una "*masa de representaciones dominantes*"<sup>115</sup> que ya han sido ligadas y conforman una unidad catectizada. Sin embargo, el hecho de ser displacentera no puede ser la única condición para que una representación tenga como destino la represión. De lo contrario llegaríamos a una serie de conclusiones que no estamos dispuestos a aceptar. Por un lado, la representación del hambre puede ser displacentera y no por ello la reprimimos, como tampoco lo hacemos con el dolor. De ser así el inconciente como lugar de lo reprimido estaría colmado de representaciones que tienen su apoyo en experiencias corporales de necesidad e insatisfacción. Sigamos a Laplanche en esto: "*el único deseo que puede surgir del ello y reforzar la empresa del sueño es el deseo que pudo ser reprimido, y el hambre no puede ser reprimida, no tenemos ejemplos de hambre reprimida*"<sup>116</sup>. Habrá que pensar otro criterio para la represión que no se reduzca al displacer de una representación y que al mismo tiempo no la exceda, pues las representaciones reprimidas, mal que nos pese, siguen siendo displacenteras para el yo, este es el núcleo del problema.

Por lo pronto podemos afirmar que no basta con el dolor para que algo sea reprimido. Y, a su vez, si todas las representaciones displacenteras fueran desalojadas no nos quedaría otra opción que afirmar que el yo es una organización de representaciones pura y exclusivamente placenteras, y sabemos que una gran cantidad de representaciones displacenteras forman parte de nuestra personalidad y estamos acostumbrados a convivir con ellas. Acontecimientos desagradables pueden unirse a las más alegres experiencias, sin que eso sea motivo para desencadenar ninguna defensa. El ya anticipado caso del masoquista es quizás el ejemplo más extremo: aunque pueda encontrar satisfacción en los golpes de su partenaire, el dolor no se suprime con ello y subsiste como tal. Por eso mismo no es el dolor el criterio para la represión ni el yo parece ser puro placer.

---

<sup>115</sup> Freud, S., "Historiales clínicos", *Estudios sobre la histeria*, en O.C., Vol 2 (1893-95), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 133

<sup>116</sup> Laplanche, J., *El inconciente y el ello. Problemáticas IV*, Bs. As., Amorrortu editores, 1987, p. 213.

Es preciso hacer una aclaración: negamos la posibilidad de que el yo sea puro placer encontrando también en él representaciones de carácter displacentero. Es decir que hay algo del orden del afecto que forma parte de su núcleo y que tiene un papel fundamental en su generación. Cabe preguntarnos entonces, como lo hace por momentos Laplanche, si no es el yo tan sólo un modo de funcionamiento particular dentro de los procesos psíquicos. ¿Pero funcionamiento de qué?, ¿y qué tiene esto que ver con el afecto?. La hipótesis funcional que propone Laplanche supone la existencia de un sólo conjunto de representaciones (una sola inscripción), organizados de diferente manera según varíen los contextos. Una forma de relación entre representaciones corresponderá a lo que se denominan procesos primarios y otra muy diferente para los que son regulados por el yo. Así, según el tipo de ligazón entre las representaciones estaremos hablando de un modo de funcionamiento o de otro. Los procesos psíquicos primarios, como sabemos, se caracterizan por una primacía del principio de placer, al que podemos interpretar de forma puramente energética como restablecimiento de un cierto equilibrio de excitación, o por otro lado, como una "especie de circulación no reglada del deseo sexual"<sup>117</sup>, que justamente hace referencia directa a la ligazón entre representaciones sin restricciones de ningún tipo (y con la que nos sentimos teóricamente más a gusto). Lo que fluye uniendo representaciones es el afecto como investidura (o como compromiso según lo denominamos anteriormente), que a partir de su pasaje sobre cada una de ellas las separa del resto, como cuando uno selecciona las manzanas rojas de una canasta y deja las más verdes para otra ocasión. Pensemos a la circulación del afecto como si fueran los dedos de un pianista que en el fluir de una melodía llama a algunas teclas a sonar y confina a otras al silencio. En la medida en que esa melodía se produzca sin restricciones ni regulaciones y la totalidad del teclado se preste desde un principio a ser "invertido" por las manos del músico, y las más extrañas combinaciones de notas se presenten como sin relaciones lógicas aparentes, estaremos hablando de un proceso similar al que ocurre en los orígenes de la psique, "des-regulados" por el principio de placer. Si, por el contrario, esta melodía se ve constreñida de comienzo a fin por la rigurosidad de una armonía que pretende ser respetada,

---

<sup>117</sup> *Op. cit.*, p. 94.

ciertos caminos se volverán proscriptos y ciertos otros constantemente repetidos, como si todo lo que no corresponde a la estructura en la que debe tocarse desapareciese como zona de "ocupación" (*cathexis*). Tal es lo que sucede con los procesos secundarios y con el desarrollo del yo, que puede describirse de acuerdo al *Proyecto de psicología* como la organización de ciertas vías de facilitación que guían los repartos de investidura según criterios particulares.

Para comprender esto es necesario detenernos brevemente en la noción de facilitación, que según es presentada por Freud en el *Proyecto de psicología*, equivale a la disminución de la resistencia en el paso de la excitación de una neurona a otra. Esto produce una canalización de la energía, pues ésta se propaga siguiendo las uniones de menor resistencia. De la totalidad de las conexiones de una neurona, la energía psíquica optará por aquella con menor resistencia o más facilitada. En esto descansa (de acuerdo a este modelo) que el curso psíquico tome un camino u otro. Las conexiones neuronales, que luego se llamarán sinapsis, son denominadas por Freud barreras-contacto y según se trate de un tipo específico de neuronas, particularmente las "no pasaderas" o Y, sus conexiones serán alteradas permanentemente a medida que la energía psíquica (Qh) pase por ellas. La alteración consiste específicamente en que esas barreras-contacto en la medida en que sean investidas las neuronas a las que pertenecen, se volverán cada vez más susceptibles de conducción. En esto se basa la idea de facilitación, porque *"mientras más grande sea la Qh en el curso excitatorio, tanto mayor será la facilitación"*<sup>118</sup>. Por consiguiente, en tanto la facilitación se desarrolla en proporción directa con la investidura, la energía psíquica tendrá una predilección por los recorridos anteriormente investidos pues serán, según lo dicho, los que menos resistencia le presenten. Es así como el estado de deseo equivaldría a la reanimación de la imagen del objeto que estuvo ligado a la experiencia de satisfacción, ya que en el momento en que ésta se produjo, se generó una facilitación entre el estado de tensión anterior, su posterior descarga, y la imagen del objeto en cuestión. De manera que, en los

---

<sup>118</sup> Freud, S., *Proyecto de psicología*, en O.C. Vol. 1 (1886-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 348.

procesos primarios el estado de deseo lleva directamente a la alucinación, sin regulaciones y por el camino más rápido. Aunque llegado un punto y por un repetido influjo energético, ciertas resistencias se minimizarán y se irá conformando una incipiente organización de neuronas de investidura permanente, que tenderá, por un lado, a la generación de nuevas facilitaciones, y por el otro a la inhibición de otras tantas, en lo que inaugura, como por un clivaje, un nuevo proceso que perturbará y restringirá al original. Es aquí donde encontramos, si bien en germen, a los dos modos de funcionamiento psíquico anunciados anteriormente. El primero de ellos de circulación libre de investiduras y de tendencia a la descarga, caracterizado por los desplazamientos, las condensaciones, y la sobredeterminación de unos elementos en otros. Y en segundo término una organización de las conexiones neuronales a partir del mantenimiento de sus investiduras, que ejercerán influencia sobre el resto de las facilitaciones. Encontramos esta idea en el siguiente párrafo del "Proyecto...": *"se ha formado una organización cuya presencia perturba decursos que la primera vez se consumaron de manera definida [o sea, acompañados de satisfacción o de dolor]. Esta organización se llama el «yo»<sup>119</sup>*; cuya formación a partir del paso constante de energía anunciamos anteriormente. Con esto continúa Freud: *"la recepción, repetida con regularidad, de Qh endógenas en neuronas definidas (del núcleo), y el efecto facilitado que de ahí parte, darán por resultado un grupo de neuronas que está constantemente investido"<sup>120</sup>*. Podemos apreciar con esto, en función de nuestra pregunta por el yo y su relación con el afecto, que él es finalmente (y aunque suene paradójico) un estado particular dentro de la circulación afectiva.

Ciertos flujos afectivos que circulaban a través de facilitaciones neuronales, repentinamente se cristalizaron en estados de investidura permanente, conformando una organización con tendencia a la síntesis de nuevos componentes. Ahora bien, realicemos el salto que precisamos y luego de lo dicho modifiquemos este esquema como el mismo Freud lo hizo. En lugar de seguir hablando de neuronas hagamos una sustitución y regresemos directamente a "las relaciones entre representaciones" como por momentos sucede en el mismo *Proyecto de*

---

<sup>119</sup> *Op. cit.*, p. 368.

<sup>120</sup> *Op. cit.*, p. 368.

psicología<sup>121</sup>. Si el yo es, según lo que acabamos de afirmar, "una red de neuronas investidas, bien facilitadas entre sí"<sup>122</sup>, concluiremos entonces, según la lectura que veníamos realizando, que se trata de un conjunto de representaciones con relaciones mutuas y con una fuerte y constante carga afectiva. El yo es un compromiso fijo del sujeto con unas representaciones y así aspira a conservarse. Vemos cómo unas representaciones psíquicas pueden unirse y formar una unidad cohesionada, con límites precisos, o bien quedar libres de todo vínculo permanente y admitir conexiones de lo más llamativas. Se trata de entender cómo es que unas representaciones son llamadas a conformar esta organización y otras son olvidadas involuntariamente o apartadas con firmeza, todo a partir de un mismo depósito. Pues como afirma Freud: en la segunda tópica "el yo es idéntico al ello, no es más que un sector del ello diferenciado en particular"<sup>123</sup>, específicamente y según sus palabras "el yo es justamente el sector organizado del ello"<sup>124</sup>. ¿Pero en función de qué?, porque según dilucidamos esta organización no incluye únicamente a las representaciones placenteras y de hecho muchas de ellas pueden ser displacenteras y estar intergradadas en él (como antes observamos con el hambre). Sin embargo, sabemos muy bien que si hay una organización ciertos elementos deben ser expulsados, ya sea porque no comparten sus condiciones de ingreso o bien porque atentan contra su buen funcionamiento. Por consiguiente, y como correlato de esta unidad de representaciones, la facultad de juzgar que se desarrolla a la par del yo, y que inaugura por su parte los procesos secundarios, supone como resultado de su trabajo directo la posibilidad de negar. Esto se presenta como una capacidad original del yo y propia de toda organización, que para ser tal requiere cierta coherencia entre sus componentes. Esto es razón suficiente para negarle al inconsciente cualquier atisbo de organización totalizante pues en su funcionamiento no hay indicios de contradicción ni negación: dos representaciones opuestas pueden estar seguidas una de otra sin que esto implique motivo de conflicto. Lo vemos en el siguiente

---

<sup>121</sup> Dentro de este texto neuronas y representaciones parecerían ser términos intercambiables. Luego las menciones a relaciones entre neuronas desaparecerán casi por completo de la obra de Freud.

<sup>122</sup> Freud, S., *Op.cit.*, p. 369.

<sup>123</sup> Freud, S., *Inhibición, síntoma, y angustia*, en O.C. Vol. 20 (1925-26), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 93

<sup>124</sup> *Ibid.*

párrafo de *Lo inconciente*: "cuando son activadas al mismo tiempo dos mociones de deseo cuyas metas no podrían menos que parecernos inconciliables, ellas no se quitan nada ni se cancelan recíprocamente"<sup>125</sup>, en el inconciente una persona puede ser amada y odiada a la vez sin que estas representaciones se influyan entre sí, "dentro de este sistema no existe negación {Negation}, no existe duda ni grado alguno de certeza"<sup>126</sup>. Por el contrario, los grados de certeza son para el yo, en la mayoría de los casos, condición para la acción. Y por sobre todas las cosas la diversidad de intereses que subsisten en el inconciente pueden en este otro orden volverse una verdadera oposición entre representaciones. De manera que, si no es el dolor el criterio para la represión, tal vez lo sea el enfrentamiento de representaciones por diferencia de intereses. Seamos precavidos y aceptemos sin mayores inconvenientes que en una organización con estas características muchísimas pueden ser las representaciones contenidas o que buscan serlo. Habrá que analizar, así, cuáles de todas sus exigencias pueden oponerse realmente. Para lograr esto es preciso que comprendamos finalmente cuál es la razón que mueve a la psique a organizar un conjunto de sus representaciones y qué es lo que busca alcanzar con ello.

Regresemos momentáneamente al *Proyecto de psicología* y retomemos un fragmento destinado a la descripción de la vivencia de satisfacción. Allí Freud nos dice lo siguiente "el llenado de las neuronas del núcleo Y tendrá por consecuencia un afán a la descarga, un esfuerzo (Drang) que se aligera hacia un camino motor (...) una cancelación del estímulo sólo es posible mediante una intervención que elimine por un tiempo en el interior del cuerpo el desprendimiento (desligazón) de Qh, y ella exige una alteración en el mundo exterior (provisión de alimento, acercamiento del objeto sexual)"<sup>127</sup>. La vivencia de satisfacción consistiría en la descarga de la energía desligada y acumulada, a través del contacto con un objeto apto para ello y que puede variar según el contexto. Pero es claro Freud en esto: es una modificación en el mundo la que permite la cancelación del estímulo y cuanto más se vea

---

<sup>125</sup> Freud, S., "Lo inconciente..." *Op.cit.*, p. 183.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Freud, S., "Proyecto...", *Op.cit.*, p. 362.

postergada la descarga<sup>128</sup> de energía tanto mayor será el displacer sentido. Esto tiene unas consecuencias en el funcionamiento psíquico en las que ya nos hemos detenido cuando describimos el estado de deseo: con la vivencia de satisfacción se generó una facilitación entre las neuronas del núcleo, que son las que acumulan la energía que genera displacer, y la representación del objeto que procuró anteriormente la satisfacción. Según afirmamos aquella vez, en cuanto se repita el estado de tensión la imagen del objeto será recatectizada a través de la facilitación, con la meta principal de lograr una nueva descarga. Este es el mecanismo que está por detrás de la "satisfacción alucinatoria del deseo". Pero como describimos en otras oportunidades, en tanto la satisfacción real sin duda faltará, pues el objeto real no está presente, la descarga que originalmente se buscaba no podrá ser alcanzada, ya que por ser "alucinada la satisfacción" no hay tramitación de la energía hacia el exterior, como lo veíamos en el fragmento recién citado. Si no hay modificación del mundo ni descarga a través de la motilidad la satisfacción alucinada se vuelve insatisfacción creciente por acumulación de libido. Podemos decir que algo similar ocurre con el dolor: una vez generada la facilitación entre una vivencia penosa y la representación del objeto hostil que la ocasionó, en cuanto esa imagen-recuerdo sea re-investida (cualquiera sea la causa), se desprenderá un monto de Qh que por su magnitud inmediatamente se traducirá en displacer. Esto se ve reforzado por la intensidad de cualquier vivencia de dolor, razón por la cual produce unas facilitaciones con muy baja resistencia, lo que permite una circulación de energía endógena muy alta<sup>129</sup>, y por lo tanto una tendencia constante al displacer.

Ahora bien, luego de este rodeo podemos llegar al lo que Freud nos dice acerca del yo. Como sabemos, su organización influye sobre los decursos de los procesos primarios, interfiere aquellas facilitaciones que conducen la investidura hacia las representaciones de los objetos de satisfacción (que por su monto produciría alucinación), de la misma manera lo hace con las

---

<sup>128</sup> Freud entiende la descarga como la tramitación de una energía interna hacia el exterior: "*La descarga, como todas, va hacia el lado de la motilidad*". *Op. cit.*, p. 356.

<sup>129</sup> "*El dolor deja como secuela en Y unas facilitaciones duraderas, como traspasadas por un rayo; unas facilitaciones que posiblemente cancelan por completo la resistencia de las barreras-contacto y establecen ahí un camino de conducción como el existente en f.*" *Op.cit.*, p. 352

facilitaciones que llevan hacia las representaciones de los recuerdos hostiles<sup>130</sup>. En ambos casos, según lo mencionamos en el párrafo anterior, se generaría displacer por la ausencia de descarga que caracteriza a estos procesos. El yo se organiza, entonces, para evitar que estas representaciones sean catectizadas a través de las barreras-contacto con baja resistencia, o cuanto menos para bajar la intensidad de su investidura. Lo hace por medio de sus *investiduras colaterales*, que funcionan como nuevas facilitaciones establecidas a partir de la simultaneidad de catexis de dos neuronas contiguas que pueden no tener entre sí relación anterior de conducción. Por lo tanto, el yo acapara los excesos de energía destinada a algunas representaciones que pudieran generar displacer por falta de descarga. Podemos decir con esto que el yo surge como respuesta a la amenaza de un displacer que crece en intensidad a medida que se pospone su tramitación: el yo liga en función de evitar un displacer seguro.

Luego de lo dicho, dejemos de lado el "*Proyecto...*" y analicemos esto de una manera menos económica pero conservando el núcleo de las ideas que acabamos de trabajar. Tomemos el caso del deseo: el yo se organiza en función de inhibir las facilitaciones que van desde un estado de tensión hacia la representación del objeto de satisfacción, con el claro objetivo de impedir el displacer que se desprendería por la imposibilidad de descarga energética que resulta de la ausencia del objeto real. En otras palabras, el yo se desarrolla por el displacer que provoca la falta de objeto, que debe ser considerada en su justa magnitud e ir más allá de las explicaciones casi mecanicistas de la neuropsicología freudiana pre-psicoanalítica. Pues si en un principio fue un objeto el que satisfizo una necesidad, y a partir de ese momento la descarga original quedó vinculada con él, su importancia para el niño no cobra sentido únicamente en cuanto el estado de tensión reaparece. Su presencia no puede ser reducida a un regulador de tensión como los que conectan nuestros electrodomésticos, ni mucho menos asimilada a un paño de agua fría como los utilizados por quien sufre de un estado febril. La presencia y ausencia del objeto es valorada por el niño independientemente de sus estados internos actuales. La relación con el otro (en cualquiera

---

<sup>130</sup> Si una neurona contigua es investida simultáneamente, esto produce el mismo efecto que una facilitación temporaria de las barreras-contacto situadas entre ambas y modifica el curso, que de

de las formas en que se presente), tiene unas implicancias fundamentales en el orden del afecto que van más allá de la simple regulación energética<sup>131</sup>. El objeto de satisfacción no sólo es el que satisface de hecho al niño cada vez que se encuentra en una situación de necesidad, sino que cuenta con la capacidad de hacerlo siempre, incluso cuando no haya un motivo de esa índole por el cual reclamarlo. Por eso mismo, ante la impotencia del niño para solucionar por cuenta propia sus estados de insatisfacción y frente a la posibilidad constante de que un estado tal sobrevenga de un momento a otro, la ausencia pasajera de quien cancela habitualmente sus necesidades es vivida como una situación de "peligro" y al mismo tiempo como una falta de amor. Y si lo displacentero era en un principio la acumulación energética, a partir de ese momento, *"el contenido del peligro se desplaza de la situación económica a su condición, la pérdida de objeto"*<sup>132</sup>. Esto constituye, a su vez, un cambio de modelo, ya que se abandona ese universo de la neurología económica, y se pasa a un, ya más real, plano fenomenológico. Frente a estas situaciones la reacción del niño es la angustia<sup>133</sup>, que como evidente sensación de displacer se diferencia de otras manifestaciones también displacenteras como el duelo o el dolor, al que ya descartamos como criterio para la represión. De esta forma, por la vía de la angustia llegamos a lo que podría constituir la clave para comprender la relación entre la matriz de representaciones ligadas, su organización, y las representaciones desalojadas.

El yo nace para inhibir ciertas situaciones displacenteras, cuyo ejemplo central sería la pérdida del objeto de satisfacción. Tal como acabamos de afirmar, la proximidad de estas situaciones genera en el niño un afecto angustiante, que se convertirá más adelante en la señal de un displacer venidero. Vale aclarar que la angustia es un estado afectivo que sólo puede ser registrado por el yo, lo que nos lleva a pensar que la condición de organización que lo caracteriza (y distingue del *ello*), podría ser amenazada en la medida en que la señal de angustia no sea tomada en cuenta y la situación que se intenta esquivar sea efectivamente

---

*otro modo se habría dirigido por una barrera-contacto facilitada. Una investidura colateral es entonces una inhibición para el decurso de Qh". Op.cit., p. 368*

<sup>131</sup> Nos dedicaremos de lleno a este orden en el final de este trabajo.

<sup>132</sup> Freud, S., *"Inhibición, síntoma..."*, Op.cit. p. 130

alcanzada. Agreguemos a esto que en la descripción que hace Freud de la angustia la circunscribe al ámbito del yo: *"tendemos a representarnos al yo como impotente frente al ello, pero, cuando se revuelve contra un proceso pulsional del ello, no le hace falta más que emitir una señal de displacer para alcanzar su propósito con ayuda de la instancia casi omnipotente del principio de placer"*<sup>134</sup>. Es decir que la situación que se intenta evitar emitiendo la señal de angustia es considerada peligrosa por el yo y valorada según criterios propios, que nada tienen que ver, a priori, con regulaciones de carácter biológico o auto-conservador. Toda representación que le recuerde al yo un estado de desvalimiento psíquico, similar a la que motivó su surgimiento (pérdida del objeto, falta de amor y reconocimiento del otro), se volverá particularmente displacentera y será finalmente reprimida<sup>135</sup>. Vemos de igual forma que a medida que esta organización varíe, las exigencias pulsionales amenazantes también cambiarán. Ciertas representaciones que no tuvieron importancia en la infancia de la histórica podrán volverse la causa de su patología luego de la pubertad, cuando sean retomadas según criterios sexuales. Por consiguiente, en la medida en que el cumplimiento de ciertas exigencias sea una amenaza para el resto, este último grupo ejercerá una defensa en función del cumplimiento de sus propias metas y del mantenimiento de sí mismo como organización. En consecuencia, todas aquellas representaciones que reproduzcan un estado de equilibrio y que no constituyan una amenaza real para la unidad de las representaciones ya ligadas, serán integradas a esta matriz (incluso se integrarán representaciones displacenteras que permitan evitar otras representaciones realmente amenazantes). Al contrario toda representación que no entre en acuerdo con esa matriz será cargada con un afecto de displacer y por lo tanto reprimida, desalojada. Lo vemos en el funcionamiento defensivo cuya operación consiste en la reducción o supresión de toda modificación susceptible de poner en peligro la integridad y conservación del individuo, según las consideraciones del yo. Una pulsión sexual será motivo de riesgo para el sujeto según el conjunto de representaciones

---

<sup>133</sup> *"La angustia se presenta como una reacción frente a la ausencia de objeto"*, *Op.cit.*, p. 129 y 130

<sup>134</sup> *Op.cit.*, p. 88

ligadas que forman el yo y que resultan de una serie de identificaciones filtradas socialmente y ya sometidas a las exigencias de la represión, que construyen el carácter del sujeto y erigen las barreras de la defensa según criterios morales. La pulsión sexual se convierte en una amenaza interna para el yo, lo que desencadena un proceso de defensa que busca restaurar o preservar un equilibrio. En otras palabras, según el signo que lleve el afecto, se determinará la puesta en acto de ese mecanismo, encargado del mantenimiento de la coherencia interna de la matriz. Esto nos abre un camino distinto para pensar el principio de placer desde una perspectiva no energética. Según parece, el acuerdo de una representación con la matriz depende de relaciones de sentido anteriores a los desplazamientos energéticos que pudieran generar displacer, pues la angustia surge como señal de un peligro posible pero no actual.

Placer y displacer en tanto afectos psíquicos originarios resultan de una relación de sentido. Particularmente entre uno ya constituido que intenta conservarse y otro que se pone en referencia a él, que acuerda o desacuerda, que puede o no puede ligársele. Es por esta vía que puede entenderse la relación entre un universo significativo y su aprehensión por parte de un sujeto, y que deja sin explicarse en las teorías de la ideología postestructuralistas de base lacaniana. Se habla de una fijación provisoria del sentido, de un detenimiento del deslizamiento del significado y su "sutura" a un significante por medio de un *point de capiton* (puntos de acolchonamiento, almohadillado) que funda, a partir de esta relación, una serie de identidades lo suficientemente estables como para constituir la clausura parcial de una "totalidad discursiva". Los elementos que forman parte de estas totalidades adquieren su identidad por oposición de unos a otros, como en cualquier sistema (A = no B). Habrá así, una identidad, una significación de la libertad dentro del universo discursivo comunista y uno muy distinto para el capitalista. Un trabajo dignificará y otro será causa de explotación. Pero estos sistemas que se oponen y buscan imponer sus significaciones, y son el fundamento de la lucha política, parecen ser ajenos a cualquier subjetividad. Nada sabemos acerca de por qué uno de esos sistemas prevalece por sobre los otros. Y podemos estar seguros de que esta disputa

---

<sup>135</sup> "Puede que no sea nada simple el problema del modo en que se engendra la angustia a raíz de la represión; empero, se tiene el derecho a retener la idea de que el yo es el genuino almacén de la angustia", *Op.cit.*, p. 89

entre "totalidades discursivas" no es definida por cuestiones de coherencia lógica, ya que el funcionamiento ideológico no puede analizarse según criterios de racionalidad. Su asimilación y reproducción por parte de un sujeto debe buscarse en otro sitio. Y es justamente ese otro orden, el del afecto, el que es rechazado por el lacanismo tras la redundante "primacía del significante" que recae tanto sobre el significado como sobre el sujeto mismo. *"El significante determina al sujeto"* dice Lacan en el Seminario 9, a propósito de la identificación, pero aún así, ¿qué significante?, ¿por qué ese y no otro? El desprecio del lacanismo por el afecto como componente de la subjetividad, oculta la relación particular de cada sujeto con sus representaciones, o en este caso, con los significantes a los que se adhiere. El compromiso afectivo del sujeto con un significante es condición para su propia subjetivación, no hay diferenciación de cadenas significantes si no es, como lo venimos sosteniendo, gracias a una carga valorativa que las jerarquice, que las atraiga catectizándolas o que las rechace como displacenteras. Esto es medular para cualquier análisis de la ideología en tanto producción de sentido. Por consiguiente, habrá que continuar el análisis del orden afectivo como posibilitador individual de la constitución de subjetividades.

Al comienzo de este capítulo hablamos de otro tipo de afectos. En aquel primer anuncio apenas mencionamos que esos afectos se caracterizan por relacionarse de manera diferente con las representaciones. Se trata de lo que hemos llamado afecto como experiencia y a diferencia de la espontaneidad del afecto como compromiso, lejos de afectar una representación, es pura pasividad, es una afección, ya que hablamos de dos niveles distintos: uno psíquico y el otro corporal. Toda satisfacción es tanto un afecto como el resultado de una experiencia, una afección. El pecho satisface al niño, lo afecta produciéndole sensaciones placenteras cada una de las veces que entre en contacto con él, al igual que en nuestra vida adulta encontramos satisfacción con una buena comida o disfrutando de una película. Nadie podría negar que el contacto con el mundo nos produce diversas sensaciones. Pues bien, aquellas sensaciones que produjeron en un momento satisfacción serán, ahora sí, afectadas activamente de manera positiva. Las experiencias satisfactorias serán motivo de carga libidinal, o para decirlo de otra manera: aquello que me produjo placer será para mí, causa de

mayor interés que algo que así no lo hizo. La satisfacción alucinada es un ejemplo de ello: se (re) catectiza la representación de una experiencia fuertemente placentera con el fin de reproducir la satisfacción por ella originalmente generada. Es decir que la psique se compromete afectivamente con una representación en función de una meta, que es también un afecto (o una representación de él), de satisfacción o placer. Es por ello que una experiencia de afección satisfactoria será luego probablemente afectada positivamente. A esto nos referíamos hace un momento cuando vinculábamos los dos tipos de afecto. La representación de un objeto que proviene de una experiencia de satisfacción permanece catectizada y ejerce una atracción que facilita las vías que conducen a ella. Esto está detrás de la idea de representación-fin (*Ziel-Vorstellung*) de la que habla Freud en *Proyecto de psicología científica* y en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, cuyo fin es justamente la "representación de deseo" (*Wunschvorstellung*) que es la investidura de la representación del objeto amado. Esta catectización de una representación en función de una meta, esta valoración afectiva con el fin de repetir una vivencia placentera que supone un control sobre aquello que produce una sensación que se busca reproducir, constituye la capacidad psíquica de *autoafectarse*. La imaginación radical provee a la psique de representaciones y afectos con la característica particular de provocar un placer tan o más importante que el propio placer de órgano, o como dice Castoriadis: hay "*dominación del placer de representación sobre el placer de órgano*"<sup>136</sup>; que aparece en un primer momento (y es a lo que nos estamos refiriendo) en la forma del placer alucinado. La psique logra satisfacerse, no con la modificación del estado de un órgano, sino por medio de la transformación del flujo representativo de la imaginación radical. Por ejemplo, con la reposición de las imágenes surgidas de anteriores experiencias placenteras: lo que fue en algún momento algo placentero es esperado de la misma forma y por lo tanto se lo afecta positivamente. En resumen: acordamos que el afecto como actividad que recae sobre las representaciones está condicionado por la posibilidad de conciabilidad con una matriz de representaciones preexistente, así como por la cualidad del afecto resultante de una

---

<sup>136</sup> Castoriadis, C., "*La institución imaginaria...*", *Op.cit.*, p. 129.

experiencia de afección, es decir: por la significación de esa afección. Esto nos conduce a nuevas cuestiones.

Por un lado, el problema de la autoafección que es en sí misma la posibilidad de auto-satisfacción psíquica nos regresa directamente a las condiciones que permiten la clausura de la mónada psíquica, y a definir si finalmente este estado puede seguir considerándose como aquel en el cual emerge la psique o se trata de un momento segundo de su desarrollo. Por el otro, acercarnos un poco más a la problemática del conflicto psíquico, que nos aclarará por fin, cómo es el trabajo del deseo y las condiciones bajo las cuales el mundo se presenta a la psique, que serán a su vez las condiciones del desarrollo de la subjetividad.

Decíamos en un primer momento que el placer es un estado y el deseo es la tendencia a un estado que no garantiza resultados. Es decir que aquello que produce el deseo no siempre puede ser considerado adecuado al grupo de representaciones ligadas y antes de ser alcanzado es desechado por amenazante. Nos preguntamos entonces ¿cómo es posible catectizar una representación que luego es considerada como displacentera? ¿Cómo es posible que el deseo desee algo displacentero? Aquí nos encontramos ante dos posibilidades: la primera de ellas está por detrás de los conflictos psíquicos, que a decir verdad son conflictos entre instancias, cada una de las cuales afecta de diferente manera las representaciones de las que se ocupa. Cada instancia es un *para sí* con su propia finalidad y opuesta a la del resto. Cada una es regulada con un principio de placer diferente e intenta imponerse a las otras, de la misma forma en que los caballos de la alegoría platónica tiraban cada uno para su lado. Ciertas representaciones placenteras para una instancia al recibir una traducción tópica se vuelven displacenteras, porque en definitiva son consideradas de acuerdo a una estructura valorativa diferente. Pero en ese caso la diferenciación de las instancias nos solucionaría el problema y la respuesta sería simple: lo que es placentero para el *Ello* es reprimido por el *Yo*, porque cuentan con una regulación distinta. Sin embargo, para pensar la psicogénesis debemos retrotraernos a un estado en el cual no existían estas diferenciaciones entre instancias psíquicas. Las representaciones inconcientes son inconciliables con el *Yo*, su ligazón se hace imposible, devienen displacenteras y finalmente son desalojadas de la conciencia, ahí

el origen de la represión. Pero ¿cómo pensar esta oposición afectiva dentro de la misma instancia? El Yo es una matriz de representaciones ligadas en referencia a la cual se afectan de una u otra manera las representaciones. Pero se trata de una matriz que se desarrolla una vez que el principio de realidad desplaza al principio de placer que rige los procesos primarios. Sin embargo, esta separación de instancias no tiene una única dirección. El Yo, como guardián de la conciencia, se constituye a partir de una reconducción libidinal sobre sí mismo, como una *"nueva acción psíquica"*<sup>137</sup> que se agrega al autoerotismo, según palabras de Freud. Pero por otro lado el inconsciente se funda a partir de su oposición a la conciencia. Justamente, la imposibilidad de racionalizar un sentido en la conciencia lo obliga a ser rechazado y se instituye de esa manera el inconsciente como instancia, como el lugar de lo reprimido. La incongruencia entre una representación y un conjunto ya fijado es condición necesaria para su desalojo, *"se dirá que hay represión cuando la integración sólo ha sido realizada en apariencia y deja subsistir en el comportamiento ciertos sistemas relativamente aislados que el sujeto rehusa a la vez transformar y asumir"*<sup>138</sup>. La condición de investidura, de ingreso de una representación a la conciencia, es su "pregnancia"<sup>139</sup> con ese sistema, así como ciertos elementos se corresponden y se atraen unos a otros según las leyes de la buena forma de la *Gestalttheorie*. La energía de investidura, como lo venimos anunciando, hace las veces de fuerza de atracción desde el sistema superior y vuelve concientes aquellos elementos que no lo eran, como el rostro del gato surge de las ramas del árbol en aquel conocido y engañoso dibujo.

Por medio de la represión primordial se funda el inconsciente como dimensión de las representaciones reprimidas. Y el Yo, como lo describimos extensamente, se forma a partir de la fijación y catectización de un conjunto de representaciones que constituirá parte de la

---

<sup>137</sup> Freud, S., "Introducción del narcisismo", en O.C., Vol. 14 (1914-16), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 74.

<sup>138</sup> Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento*, Bs. As., Hachette, 1953, p. 249.

<sup>139</sup> Laplanche y Leclaire llaman "pregnancia sistémica" a la energía de investidura, encontramos esta denominación adecuada a nuestras propias conceptualizaciones. Laplanche, J. y Leclaire, S., "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", publicado originalmente en *Les Temps Modernes*, num. 183, París, 1961, y luego incluido en el Coloquio de Bonneval, París, 1966. En castellano publicado en "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1976, p. 34.

matriz a la que deberán adecuarse las representaciones que aspiren a la conciencia. Pero si en un principio no hay un Yo que confronte las representaciones, aun así, éstas son afectadas, lo que implica la existencia de una matriz incipiente de la cual el Yo sería tan sólo un estadio posterior. Encontramos así, esta serie de cadenas de representaciones inconcientes como fondo de referencia, pero que en tanto ya ligadas, también deben haber sido afectadas de manera positiva, como representaciones placenteras, facilitadas diremos. Ahora bien, si toda representación está acompañada de un afecto y todo lo que se le presenta a la psique primera está dividido y se organiza como placentero y displacentero, nos preguntamos qué es lo que determina la cualidad del afecto de esas primeras representaciones si aún no se ha constituido cadena alguna.

Originalmente el mundo se divide entre dos afectos. Los procesos primarios del pensamiento regidos por el principio del placer aspiran a la ganancia de placer y se retiran, retiran la actividad psíquica, de los actos que pudieran suscitar displacer, con lo cual debe haber algo, una primera significación suponemos, a partir de la cual las primeras representaciones puedan ser afectadas de una u otra forma, y ponga en marcha el proceso de ligazón, por más lábil que pueda ser en ese momento. Debe haber un punto de origen de cualquier futura cadena de representaciones (sus fijaciones e incluso los desplazamientos que se produzcan en ellas) que excluya la posibilidad de una contingencia valorativa absoluta. Para la psique original no vale lo mismo cualquier representación y es en referencia a esa primera significación fundante, que empieza a constituirse el mundo propio del sujeto, pues la puesta en relación de las representaciones de ese mundo debe presentar cierta regularidad. Se trata de una significación que ponga en juego la existencia misma del sujeto, su cualificación como ser *para sí* y la manifestación de su autofinalidad, que constituye una disposición para su conservación y la del mundo que crea para sí. Por lo tanto, el punto de origen de toda fijación o desplazamiento de representaciones parece tener como condición absoluta la autoconservación del sujeto. El sujeto valora positivamente aquello que le permite seguir existiendo y rechaza lo que vaya en su contra, proceso que encontramos también en el mecanismo de la represión: huye de la fuente de un estímulo externo (*Reiz*), cierra los ojos

frente a una luz intensa o tapa sus oídos ante el chillido de las ruedas de un tren, y satisface o reprime una excitación (*Erregung*) pulsional, interna.

Sin embargo, si nos detuviéramos aquí correríamos el riesgo de dejar escapar la especificidad de la psique humana y su ruptura radical con el resto de los seres *para sí*, y junto con ella, la posibilidad de existencia de un mundo humano instituido y no dado, o en otras palabras: la posibilidad de crear diferentes mundos. Porque hablar de autoconservación, como lo vemos en los animales, nos lleva irremediamente a pensar en una funcionalidad biológica, en "grandes necesidades" que se satisfacen por medio de objetos reales y determinados desde un principio, indispensables para la supervivencia, como lo demuestra la relativa fijeza de los objetos de las pulsiones de autoconservación (agua, alimento). Ante una necesidad se buscaría siempre el mismo objeto y la existencia se reduciría al desfile repetitivo de objetos preadaptados y valorados siempre de la misma forma que, como se supone, caracteriza al reino animal. Sin embargo en los seres humanos el flujo de representaciones y afectos de la imaginación radical está desfuncionalizado en relación a un sustrato biológico, *"lo esencial es que mediante un desarrollo monstruoso de la imaginación, esa neoformación psíquica que es el mundo psíquico humano, se vuelve a-funcional"*<sup>140</sup>, o mejor aún: termina respondiendo a una funcionalidad de otro orden<sup>141</sup>, que para nuestro caso es el propio orden humano. Por esta razón, encontraremos cadenas de representaciones que se ligan y conforman una matriz a la cual deberán ser funcionales las sucesivas representaciones psíquicas, pero que poco tienen ver con una conservación biológica, e incluso en muchas ocasiones hasta obran en su contra. Si bien también podríamos encontrar cadenas de representaciones en los animales, como fundamento de una memoria, la cualidad afectiva de esas representaciones y las uniones de unas y otras dependerían de una canonicidad biológica determinada, según parece, por una autoconservación propiamente dicha. Vemos aquella "funcionalidad de otro orden" en los hombres que fieles a una causa llegan a dejarse morir, así

---

<sup>140</sup> Castoriadis, C., *"Imaginación, imaginario..."*, *Op.cit.*, p. 307

<sup>141</sup> *"Es cierto que el trabajo del sueño, tal como ocurre con el de la representación que figura una pulsión, es indeterminable- pero de ninguna manera transforma cualquier cosa en cualquier otra. Del mismo modo, la inversión de las intensidades psíquicas, que para Freud es lo esencial del*

como Sócrates decidió beber la cicuta para ser consecuente con sus dichos. Encontramos el mismo ejemplo en quienes dejan de alimentarse al punto de poner en riesgo su vida para preservar una imagen con la que se sienten a gusto<sup>142</sup>. Entonces, la funcionalidad a la que se someten los procesos psíquicos responde a la conservación de una "imagen de sí", que va mucho más lejos que un simple fenómeno perceptivo, e incluye aspiraciones, ideales, prohibiciones, aquello que en psicoanálisis vemos integrado en el ideal del yo, yo ideal, y superyó, y que conforman, no sólo los caracteres de su personalidad, sino la totalidad de su mundo y el lugar que ocupa en él.

Según Castoriadis, el *individuo socialmente fabricado* es el resultado de la interiorización del sentido social, sus instituciones, sus formas del hacer y del decir, sus posibles y sus verdades, y esta es la funcionalidad del ser humano socializado. Los procesos psíquicos de cada una de las distintas instancias se empeñan en el mantenimiento de su sentido y funcionan de acuerdo a él: el inconsciente realizará todos los desplazamientos y las condensaciones necesarias para hacer alcanzar su deseo y la conciencia rechazará por medio de sus "guardianes" todo lo que amenace su equilibrio, que es en definitiva, la estabilidad de su sentido. La psique, regida por el principio de placer tiende al reposo y a la ligazón de las representaciones por medio del mantenimiento de sus *investiduras*: lo ligable no es amenazante y por ello es conservado. Una vez que la psique ha encontrado un punto de investidura tiende a repetirlo, en esto consiste el programa del principio de placer.

La supuesta autoconservación del ser humano como ser *para sí*, consiste en la reproducción de una "imagen de sí" -imagen con la que se inviste el sujeto-, y que forma parte de la matriz de representaciones ligadas, que tan sólo tiene un apoyo (*Anlehnung*) en el organismo, y por lo tanto todo lo que ella es, lo es como resultado de una creación individual y social. Por eso diremos que la característica de esta "primera significación" que funda las relaciones entre representaciones, es en realidad la manifestación de una *autoconservación desfuncionalizada* con respecto a un orden biológico o natural. Aun así, no podemos negar que junto a esta

---

*desplazamiento, lleva, visible en esa caracterización como inversión de las intensidades, la huella y el resultado de un cálculo* ", *Op. cit.*, p. 291.

<sup>142</sup> Este mismo ejemplo también es utilizado en 2.1

autoconservación haya una cierta "funcionalidad", pero de otro orden y que poco tiene que ver con aquella de la cual se ha autonomizado. Nos referimos a una funcionalidad desembarazada del orden de la vida, que tan sólo se apoya en él, y que pertenece sí, a un orden exclusivamente representacional, sin un anclaje determinante y que por lo tanto es susceptible de redefinirse en cualquier momento por obra del deseo y de la imaginación radical. Si el estado buscado por la psique fuera el de reposo y de la rigidez de sus investiduras, premisa fundamental para que exista una mónada psíquica, el deseo, como ya hemos argumentado, crea una nueva carencia allí donde nada parecía faltar, e impide la fijación permanente de representaciones, y con ella la posibilidad de una clausura psíquica. La matriz de representaciones ligadas a la cual deben adecuarse las representaciones emergentes para ser afectadas como placenteras puede ser decatectizada al dejar de ser satisfactoria, al punto de producir una verdadera modificación en esa "imagen de sí" investida en un principio por el sujeto. Esta desinversión de representaciones fijas que realiza el deseo constituye la condición de transformación del sujeto y se encuentra en la base de la cura psicoanalítica<sup>143</sup>, así como de la política. No habría cambio en el fantasma ni crítica a las instituciones interiorizadas si las investiduras no fueran variables, porque desinvertir un grupo de representaciones es dejarlo escapar, desafectarlo, regresarlo a un fondo en el que las representaciones se vuelven casi ajenas, como a veces nos parecen extrañas y lejanas nuestras propias opiniones del pasado.

La autoalteración del sujeto que es, a su vez, la alteración de su mundo propio, depende de esta capacidad de modificar sus investiduras: desinvertir lo que uno es, sus representaciones, y crear nuevas, recrearse. Sin "movilidad de la libido", sin catectización y decatectización de representaciones no habría lugar para el cuestionamiento del sentido social, el mismo con el

---

<sup>143</sup> "Encontramos personas, por ejemplo, a quienes nos sentiríamos inclinados a atribuir una especial «adhesividad de la libido». Los procesos que el tratamiento pone en marcha son mucho más lentos en ellas que en otras personas, porque al parecer no pueden acostumbrarse a separar las catexias -cathexes, del griego *kathexis*, en psicoanálisis: la concentración de deseos sobre algún objeto e idea; también la cantidad de deseos así concentrados - libidinales de un objeto para transferirlas a otro, aunque no podemos descubrir una especial razón para esta lealtad de las *Katexias*". Freud, S., "Análisis terminable e interminable", O.C. (1937). Trad. Luis López Ballesteros, Alianza, Madrid, 1989.

cual la psique es socializada. La rigidez de las investiduras o la ligazón de representaciones a una matriz, como aquí la llamamos, en tanto implica una operación psíquica de la cual resultaría el restablecimiento de un equilibrio, junto a su cuota de placer, y del cual la psique no quisiera salir, sería la dimensión subjetiva de la adaptación al orden social, y la "aceptación de una vez por todas de aquello que ha sido interiorizado"<sup>144</sup>. Pero el deseo destruye lo que alguna vez deseó, lo ligado se convierte en poco satisfactorio, la aceptación se vuelve cuestionamiento y abre la posibilidad para una nueva ligazón. Así como el deseo y la imaginación radical no permiten una clausura monádica, impiden también una fijación permanente del mismo afecto sobre las representaciones que conforman el mundo propio del individuo social, y provocan la creación y catectización de nuevas representaciones. Con el cambio de la matriz de representaciones ligadas se produce también una redefinición de la "funcionalidad" a la que deben reducirse las sucesivas representaciones, y la "autoconservación" del sujeto cambia de parámetros, se refuncionaliza.

Sabemos que la primera significación que moviliza y jerarquiza la cadena de representaciones es la manifestación de la existencia del sujeto como ser *para sí*, una disposición a perseguir lo que vaya en favor de sí mismo y a rechazar lo que lo perjudique, pero con la particularidad de que en los seres humanos esa estructura de valoración del mundo es variable, y según ésta cambie, también lo hará lo perseguido. Pero entonces, el ser *para sí*, a diferencia de cualquier viviente, depende de algo que está por fuera de él, no contenido en su disposición funcional. La autoconservación del sujeto como móvil primero de los procesos de relación entre representaciones funda una trascendencia hacia el mundo que es constitutiva y, a la vez, indispensable para su propia reproducción. El sujeto desde su origen define su existencia en relación a una alteridad, esta dispuesto hacia un objeto que no puede ser predeterminado, en tanto la funcionalidad a la que debería someterse es variable. Si en los seres humanos no podemos encontrar una correlación fija entre necesidades y objetos como se piensa del resto de los vivientes, diremos que la autoconservación de los sujetos, la

---

<sup>144</sup> Castoriadis, C., *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 2004.

finalidad que encuentran en sí mismos, se manifiesta *en la satisfacción de los deseos de objeto*, y en la tendencia hacia ellos. Desde su primera representación la psique valorará positivamente lo que satisfaga su deseo, y a partir de ello se irán constituyendo los procesos psíquicos que devendrán en cadenas de representaciones. En consecuencia, el mundo propio de cada sujeto, que se construye a partir de valoraciones diferentes, dependerá de la contingencia y variabilidad de los objetos con los que el deseo se comprometa originalmente y de su relación con ellos. Sin que esto implique una determinación primera de la subjetividad, sino más bien, la plataforma sobre la cual ésta se desarrollará, siempre posible de ser modificada.

## 4-El sujeto tendido a la sociedad.

### 4.1 De la función a la pulsión

Las diferencias se vuelven cada vez más importantes. Por más compartidas que puedan ser las premisas, algunas de las conclusiones se muestran como explícitamente contrarias a otras. Difícilmente pueda haber una clausura psíquica original cuando la existencia de los sujetos sea definida por una disposición inicial hacia algo que está por fuera de ellos. Y por más lejanas que puedan llegar a ser algunas de las tesis manejadas por el psicoanálisis en cuanto a la entrada del niño en la sociedad (como las de "*El Malestar en la cultura*" o incluso la misma idea de ruptura violenta de la mónada psíquica<sup>145</sup>), parte de sus construcciones teóricas incluyen conceptos que sólo pueden ser válidos suponiendo unas condiciones de emergencia de la subjetividad que se oponen a esas tesis, y que aquí expusimos.

En el capítulo anterior argumentamos en contra de la posibilidad de un estado de satisfacción absoluta (fundamento necesario para una clausura monádica), atribuyéndole al deseo no sólo la capacidad de ligar objetos y representaciones, sino también la de destruir su propia obra y recomenzarla<sup>146</sup>. Decíamos: *el deseo crea las condiciones para la creación de sentido*, vuelve insuficientes las condiciones a partir de las cuales la psique podría cerrarse sobre sí misma, y la dispone a realizar una nueva búsqueda, hace que siempre sea necesaria una nueva representación. Si bien el deseo parecería trabajar en función de la búsqueda de un placer, y éste estaría en el fundamento de la posibilidad de una clausura psíquica, (a través de la fijación de las investiduras y el mantenimiento de las representaciones), sus resultados

---

<sup>145</sup> La tesis de una entrada violenta del niño a la sociedad ha sido expuesta en 2.1

<sup>146</sup> "*Captamos claramente esta creación en el caso de la sociedad y de la historia, pero, para captarla verdaderamente, hay que examinar al mismo tiempo su otra cara: la cuestión de la destrucción ontológica. Hay creación también porque hay destrucción (...) hay que introducir la idea no sólo de la emergencia de la alteridad sino también la idea de la desaparición, de la destrucción de la alteridad y de sus formas, por lo tanto de la destrucción ontológica*", Castoriadis, C., *Op.cit.*, p. 271.

son aberrantes: el deseo es apertura, es ampliación del campo de lo posible<sup>147</sup>. Tiñe desde un primer momento la existencia del sujeto y la distingue de la del resto de los vivientes, la torna imperfecta para los ojos del racionalista y de la filosofía ensídica, aunque la no-perfección es en este caso la posibilidad de rehacerse, de autoalterarse. Es la diferencia entre un mundo propio, heredado de la especie, como sucedería con una bacteria o con una ameba, y otro constituido históricamente, y como tal, destruido de la misma manera. Esta diferencia recae, precisamente, en el estatuto de la relación del sujeto con los objetos, que es también, el estatuto de la historia. Aquella que es puro devenir de una finalidad necesaria, un *telos* contenido en sus propias causas, historia sin historicidad, predeterminación del objeto en el sujeto; o al contrario, la afirmación de la alteridad radical que escapa a la implicación lógica o estrictamente funcionalista, ruptura de cualquier orden de sucesiones, en fin: creación ontológica, emergencia no contenida en lo que es<sup>148</sup>. Así, la historia no puede ser el equivalente a un testimonio de la permanencia, que es la afirmación de la identidad, incluso a través de sus propias modificaciones. Porque todo desarrollo presente en su mismo principio es en verdad la determinación de sus propios cambios, como la corrupción de la vida está ya contenida en su generación: *"cualquier teleología usa el tiempo para abolirlo: el telos inmanente al devenir significa literalmente que el fin se plantea antes que el principio, y que la temporalidad es puramente externa"*<sup>149</sup>. No puede haber ruptura de la permanencia cuando el ser vivo, el *para sí*, tiene como finalidad exclusiva su conservación y reproducción. Su estabilidad, su siempre-presente, es consecuencia de la determinación de su sistema de funciones por aquellos fines, con la correspondiente limitación que acompaña a un dispositivo selectivo que ha sido absolutamente destinado al cumplimiento de una tarea específica. El fin determina la función y en esa operación un objeto le es asignado, lo que resulta finalmente en

---

<sup>147</sup> Como decía Píndaro, *"No, alma mía, no aspire a una vida inmortal, pero sí agota los recursos de lo factible..."*. Píndaro, *Odas Triunfales*, Barcelona, Ed. Planeta, 1990, p. 101

<sup>148</sup> *"Así, pues, decir que la figura B es otra que la figura A significa, en primer lugar, que no se la puede deducir, producir, construir, con lo que se halla 'en' A, tanto implícita como explícitamente..."*, Castoriadis, C., "Tiempo y creación", en *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2, Bs. As., Tusquets, 1999, p. 56.

<sup>149</sup> Castoriadis, C., "Merleau-Ponty y el peso de la herencia ontológica", *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 213.

su propia determinación indirecta. La función y los innumerables objetos posibles se dan conjuntamente de manera ineluctable. Pero bien, es necesario aclarar algunas cuestiones, de lo contrario lo que acabamos de decir no sería coherente con lo que sigue. Nuestra intención es realizar una distinción en la relación que mantiene la función y su objeto y aquella que vincula a la pulsión con el suyo propio. Por esta razón, es preciso delimitar nuestra afirmación anterior, ya que quizás sea allí donde encontremos la diferencia que estamos buscando. En primer lugar habría que pensar que no todos los objetos posibles pueden cumplir con la función para la cual se ponen como objeto, sino que, de entre todos ellos tan sólo algunos serán, para el caso de la alimentación, objetos alimenticios. Es decir que un objeto alimenticio, sería aquel que reuniese ciertas características que le dan esa condición, sin la cual la necesidad que se pone en juego con la función no podría ser cumplida. Y si esta delimitación puede ser realizada con anterioridad al establecimiento de una relación, de hecho, entre la función y un objeto cualquiera, aunque se trate de un "objeto" cuyas características sólo pueden ser pensadas, por su grado de generalidad, entonces esa relación de vinculación anticipada que anunciábamos más arriba es perfectamente válida. Toda función tiene un objeto antes, incluso, de que se relacione con él, aunque éste sea abstracto, en virtud de que reúne la "alimenticidad" necesaria de todos los objetos posibles que pudieran cumplir con esa función. Y en tanto la función está determinada por un fin, el objeto queda así, prendido a ella, como si estuviera ya contenido en la génesis de la función (no habría aparato respiratorio sin una necesidad de oxígeno).

El montaje fisiológico del ser viviente, que es a su vez, el propio de la especie de la que forma parte, le anticipa un mundo a la medida de sus funciones, "el que tenía que ser", "el que estaba predestinado a ser", según la *phusis* aristotélica<sup>150</sup>, como un "*eidos*" que se corresponde con los requisitos de la autoconservación del *para sí* desde la constitución biológica de su sistema funcional. De manera que una modificación en la relación entre el *para sí* y su mundo propio se hace imposible mientras éste siga sometido a su

---

<sup>150</sup> Entendida como "empuje hacia una forma" según la interpretación de Castoriadis en: "Phusis, creación, autonomía", en *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 236.

autoconservación, que es justamente lo que lo constituye en tal. No hay forma de transformar la relación con su mundo sin autoalterarse, y la alteración radical, según expusimos, es la condición de la historia. Si el mundo propio está construido en acuerdo con una funcionalidad, será necesaria su transformación para poder lograr una modificación en él; y como afirmamos en el capítulo anterior: el ser humano es el único ser *para sí* cuya autoconservación es posible de ser desprendida de un orden biológico y *refuncionalizada*.

La hominización del mundo, la posibilidad de que surja un mundo humano por sobre uno natural, tiene como condición la ruptura con la funcionalidad biológica, como la que determinaría, según se cree, el mundo propio de cada uno del resto de los vivientes. Pero, si bien hablamos de una verdadera ruptura radical, no debemos descuidar tan apresuradamente la parte con la cual se rompe. En ese caso la existencia humana oscilaría entre la psicosis más aguda y una segura extinción prematura. El desligamiento de la autoconservación humana con respecto a una funcionalidad propia de la especie no debe ser pensada como su absoluta supresión, a pesar de que en casos extremos esta operación sea totalmente posible: la guerra no se corresponde con una funcionalidad de ese tipo, pero tampoco lo hace la sexualidad humana. Aún así, la especie sigue reproduciéndose, y quienes van a la guerra, paradójicamente, continúan luchando por su vida y alimentándose. Es necesario analizar más de cerca cuál es la relación entre la "autoconservación humana" y su montaje fisiológico.

La *autoconservación desfuncionalizada* se expresa en la tendencia original de los seres humanos hacia los objetos de su deseo, con la particularidad de que estos objetos lejos de estar pre-determinados por la función, están sometidos a variaciones caprichosas. El objeto que forma parte de la función puede ser deducido de ella a partir de la relación de identidad que hay entre ambos, lo que hace imposible su variación. Por el contrario, y aquí la diferencia en cuanto a la función, no hay nada en el objeto de la pulsión (del deseo para nosotros, así lo afirmaremos más adelante) que lo lleve a esa condición hasta tanto la imaginación radical y el deseo mismo lo pongan como su objeto por un acto de determinación. Es decir que el objeto de satisfacción psíquica no puede anticiparse como el de la función, porque requiere de una relación actual con el sujeto a partir de la cual se establezca su adecuación a los requerimien-

tos de la satisfacción. Debe reunir ciertas condiciones, que son históricas, ya que surgen de su relación con la experiencia vivida del sujeto. De manera que, de entre todos los objetos posibles, a priori, cualquiera de ellos podría volverse el objeto de satisfacción psíquica, no hay una imposibilidad ontológica que le impidiese con anticipación convertirse en tal. Tan sólo depende de su relación situacional con el sujeto.

Si no podemos encontrar ni en el objeto ni en el deseo las causas a priori de su vinculación; si la imaginación crea de la nada un objeto como deseable, entre ambos, podría decirse, se establece una relación de alteridad. Ya lo anticipamos: *el ser humano como ser para sí encuentra su expresión primera en una trascendencia hacia el mundo como alteridad radical*. Nace con el mundo y con los otros en una relación de "simultaneidad"<sup>151</sup>, lo que empuja a una primera línea de importancia a aquello que está por fuera del sujeto, del niño, que es un fundamento para su constitución, y que la idea de una mónada psíquica cerrada sobre sí misma es incapaz de comprender. Porque de lo que se trata aquí es del repentino enloquecimiento de la funcionalidad y de la necesidad de su rescate, de su integración en otro orden. Según Laplanche, *"en el hombre, la idea misma de una autoconservación que fuera autosuficiente no es más que una abstracción"*<sup>152</sup>, y como toda abstracción es resultado de una separación, nos preguntamos de qué es separada la autoconservación para poder ser pensada. Cuestión que nos lleva directamente al corazón de la metapsicología freudiana, precisamente al dualismo de su primera teoría de las pulsiones.

Lo que comenzó siendo una preocupación por aquello que da al ser humano la "fuerza para vivir" y a los síntomas la "fuerza para constituirse", problema que recorre la correspondencia entre Freud y Wilhem Fliess por la década de 1890, resultó en el bosquejo de una primera organización de esta energía entre dos grupos: una "energía sexual somática" y una "energía sexual psíquica", ya pensada como libido. A su vez, se distingue entre un empuje interno y constante que el individuo no puede detener y las excitaciones externas de las que puede huir

---

<sup>151</sup> "La naturaleza y el cuerpo, y, además, enlazada con él, el alma, se constituyen en una relación recíproca uno con otro, de una sola vez", Husserl, E., "Husserliana", citado en: Merleau-Ponty, M., Nota 1, p. 15.

<sup>152</sup> Laplanche, J., "La sublimación...", *Op.cit.*, p. 48.

o evitar, es decir, entre pulsión y percepción. Pero la división más importante, que se mantuvo a pesar de sus modificaciones, es el dualismo pulsional, justificado en un principio por la necesidad teórica de encontrar una explicación al conflicto psíquico que producía las psiconeurosis. Se encontraba, en ese momento, como causa de ese conflicto, la contraposición manifiesta entre las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales. Estas encuentran por vez primera el nombre de "pulsión" en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), aunque esa denominación excluye, aún, a las pulsiones de autoconservación que son asimiladas a las "necesidades" o "funciones importantes para la vida". Estas no reciben el estatuto pulsional hasta el año 1910, en *Perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, texto en el que, a su vez, se explicita la oposición que justifica su existencia: "*de particularísimo valor para nuestro ensayo explicativo es la inequívoca oposición entre las pulsiones que sirven a la sexualidad, la ganancia de placer sexual, y aquellas otras que tienen por meta la autoconservación del individuo, las pulsiones yoicas. Siguiendo las palabras del poeta, podemos clasificar como «hambre» o como «amor» a todas las pulsiones orgánicas de acción eficaz dentro de nuestra alma*"<sup>153</sup>. Los conflictos psíquicos serían, entonces, un problema entre el "hambre" y el "amor". Preferimos las palabras del "poeta" para evitar los malos entendidos que se hicieron teoría. Porque hablar de "dualismo" "pulsional" implica una homologación de fuerzas que, a ciencia cierta, tiene más de abuso conceptual y empecinamiento, que de validez explicativa. Si el dualismo pulsional surgió como la respuesta a una necesidad teórica que encontraba en la oposición de sus dos componentes las fuerzas en pugna en el conflicto psíquico, una reinterpretación de estas fuerzas debería dejar aquella oposición sin efecto. Según la primera concepción teórica del conflicto psíquico eran directamente las pulsiones las que se enfrentaban entre sí, la defensa contra la sexualidad se creía efectuada por las pulsiones de autoconservación. Es decir que el problema se centraba entre las necesidades vitales, las exigencias de supervivencia del individuo (según son denominadas originalmente), y las pulsiones sexuales, desviadas de las vías funcionales. El

---

<sup>153</sup> Freud, S., *Perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, "Cinco conferencias sobre psicoanálisis y otras obras", en O.C. Vol. 11 (1910), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 211

conflicto neurótico sería, según esos términos, un conflicto de adaptación. Ahora bien, seguimos a Laplanche en esto: Freud nunca pudo demostrar en ninguna de sus descripciones de neurosis que el "apremio de la vida" fuera lo que actuara en la represión<sup>154</sup>. Esto restó finalmente validez, no a la hipótesis de las pulsiones sexuales, que se mantiene por debajo de sus distintas nominaciones, sino a la condición de oposición pulsional de la autoconservación. Lo que llevó a Freud en sus textos de 1914 a relativizar la importancia de su propia tesis: *"he propuesto distinguir dos grupos de tales pulsiones primordiales: las pulsiones yoicas o de autoconservación y las pulsiones sexuales. Pero no conviene dar a esta clasificación el carácter de una premisa necesaria, a diferencia, por ejemplo, del supuesto sobre la tendencia biológica del aparato anímico; es una mera construcción auxiliar que sólo ha de mantenerse mientras resulte útil, y cuya sustitución por otra en poco alterará los resultados de nuestro trabajo descriptivo y ordenador"*<sup>155</sup>.

El sustituto, aún antes de la segunda teoría de las pulsiones de 1920, debería ser quizás la superación de malos entendidos en las mismas premisas que alguna vez pudieron ser "necesarias". Habrá que saber quién está funcionalmente encargado de la autoconservación y quién se asume como tal, porque el conflicto psíquico no integra a las pulsiones yoicas, sino que como afirma Freud a continuación del anterior párrafo: *"en la raíz de todas esas afecciones se hallaba un conflicto entre los reclamos de la sexualidad y los del yo"*<sup>156</sup>. Es el yo como instancia represora la que se opone a las representaciones-representativas de las pulsiones sexuales. Se produce un doble desplazamiento en la teoría que será mejor aclarar para poder continuar.

Primero se le asigna a la autoconservación la condición de pulsión y de fuerza represora para lo que en verdad es una acción realizada por el yo -la represión-, hecha en nombre de la autoconservación. Esto deriva en un segundo desplazamiento de la teoría, que asigna al yo las

---

<sup>154</sup> El único texto en el que intentó oponerlas fue en el ya citado *Perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, y confundió a la autoconservación como una de las fuerzas en juego, con lo que en verdad era lo que estaba en juego en el conflicto, precisamente, la visión.

<sup>155</sup> Freud, S., "Pulsiones y destinos de pulsión", en O.C. Vol. 14 (1914-16), Bs. As., Amorrortu editores, 1994, p. 119.

<sup>156</sup> *Op. cit.*, p. 120.

funciones de autoconservación, porque él mismo se las atribuye. La idea de un yo adaptativo y autónomo, sin distorsiones con la realidad, alcanza su punto extremo en las corrientes norteamericanas de psicoanálisis post-freudianas como la *Ego Psychology*, encabezada por Heinz Hartmann y Leo Loewenstein. Aunque frente a estas interpretaciones preferimos vincular al yo con una serie de identificaciones que representan para el sujeto una referencia importante en su vida, de las que se derivan sus exigencias morales y sociales. Pero que en sí mismo es un "grupo de representaciones" fuertemente investido afectivamente, tal cual lo describimos en capítulos anteriores, que por su misma constitución es susceptible de sufrir modificaciones. Entonces no puede haber un yo autónomo y funcional, cuando es el resultado de un proceso de ligazón y catectización de representaciones que no responde a una funcionalidad autoconservadora

La hipótesis de la autoconservación como pulsión separada y enfrentada a la sexualidad comienza a desecharse luego de *Introducción del narcisismo*, texto en el que se presenta por primera vez la división entre libido del yo y libido de objeto. Se abre la posibilidad de que el yo pueda ser "objeto de amor" y de que las fuerzas que lo mueven sean de origen sexual. Lo que se veía en un principio como la confusión entre unas pulsiones autoconservadoras que actuaban directamente en el yo y un yo encargado exclusivamente de las exigencias de supervivencia del individuo, se resuelve ahora de otra manera, y nos permite encontrar otro tipo de relaciones entre las funciones y las pulsiones. Como primer paso, las pulsiones yoicas comienzan a ser emparentadas con la libido del yo, esto es confirmado por Freud en el repaso de la evolución de su teorización de las pulsiones en *Más allá del principio de placer*: "*desde luego, esta libido narcisista era también una exteriorización de fuerzas de pulsiones sexuales en sentido analítico, pero era preciso identificarla con las «pulsiones de autoconservación» admitidas desde el comienzo mismo*"<sup>157</sup>. Finalmente concluye: "*nos vemos obligados a destacar el carácter libidinoso de las pulsiones de autoconservación*"<sup>158</sup>; afirmación con la que Freud se encontró más cercano que nunca al monismo pulsional de Jung al que siempre combatió: "*si también las pulsiones de autoconservación son de naturaleza libidinosa, acaso*

---

<sup>157</sup> Freud, S., "*Más allá del principio...*"*Op.cit.*, p. 51.

*no tengamos otras pulsiones que las libidinosas. Al menos, no se ven otras*<sup>159</sup>. Así, la autoconservación se ubica del lado de las pulsiones sexuales que ya no son sus opuestas y ambas son integradas en lo que en el nuevo dualismo constituyen las pulsiones de vida. Esta unión vuelve casi imposible la observación de la autoconservación en forma pura y reafirma la tesis de Laplanche acerca de su falta de autonomía. De hecho su separación, llegado el punto, es exclusivamente analítica porque como fenómeno la autoconservación y la sexualidad se presentan unidas. Tal es así que nos atrevemos a contradecir al "poeta" y al dicho popular: el *hambre* no se opone al *amor*, sino que no puede ser sin él.

Que las pulsiones de autoconservación sean de "naturaleza libidinosa" y que de esta forma dejen su supuesto lugar de oposición a las pulsiones sexuales tiene como consecuencia directa la desestimación de su carácter pulsional, que radicaba casi exclusivamente en un requerimiento conceptual. Pero no sólo eso, hay una importante característica que distingue a la función de la pulsión, en la que ya nos hemos detenido en parte. El objeto de la autoconservación es específico y debe estar necesariamente adaptado a la necesidad para lograr su apaciguamiento. Está como ya contenido en la función, lo que provocaría el sometimiento del mundo propio a un montaje fisiológico determinado por la especie. En el caso de la pulsión, en cambio, el objeto es lo más contingente: *"es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción"*<sup>160</sup>, lo que permite una variabilidad de objetos para una misma meta, podemos observarlo en la amplitud de espectro que alcanza la sexualidad humana. Si incorporamos a esta contingencia la posibilidad de modificar la meta de la pulsión, desexualizarla por ejemplo, como sucede con la sublimación, la cantidad de objetos posibles para una misma pulsión iguala a la cantidad de sociedades y objetos sociales que han sido alguna vez investidos afectivamente, sin por esto agotarse en ellos. El mundo humano tiene como su condición de existencia el pasaje de la función a la pulsión, que es al mismo tiempo, el pasaje de un mundo determinado por siempre, a su apertura, a la

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> Freud, S., "*Pulsiones y destinos...*", *Op.cit.*, p. 118.

multiplicidad de mundos. Así, función y pulsión se diferencian en cuanto a su relación con los objetos, aunque, sin embargo, las encontramos ubicadas en un mismo orden. Porque la función de autoconservación le sirve de *apoyo* (*Anlehnung*) a la pulsión sexual, que a su vez, la recubre por entero como si a partir de ese momento la fuera a llevar siempre consigo.

#### 4.2 El apuntalamiento que se apuntala

Encontramos en la relación entre pulsión y función una explicación adicional de la *autoconservación desfuncionalizada*, desde la metapsicología. Asimismo, la profundización de este análisis nos permitirá acercarnos un poco más a nuestro problema central acerca de la coherencia teórica, o incluso la posibilidad de hecho, de una mónada psíquica. Para esto habrá que dar otro paso hacia la elucidación del estado pulsional-sexual autoerótico, y al conocimiento de lo que hay, finalmente, de original en él.

Concluimos anteriormente que la autoconservación no se opone a las pulsiones, casi lo contrario nos animaríamos a decir. Se trata de una relación de características parasitarias en la que cada parte necesita de la otra, una para existir y la otra para sobrevivir. Lo importante es analizar cómo lo exclusivamente humano se separa del mundo natural, integrándolo. Paradoja, oxímoron, integrar para separarse, esto es lo que está por detrás del *apoyo* o *apuntalamiento* (*Anlehnung*). Esta noción es utilizada por Freud por primera vez en *Tres ensayos de teoría sexual* para describir la relación entre las pulsiones sexuales y las yoicas (para nosotros función de autoconservación): "*el quehacer sexual se apuntala {anlehn} primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida, y sólo más tarde se independiza de ella*"<sup>161</sup>. Esta definición esconde, quizás, el lado más rico de la relación y abre las puertas para interpretaciones que hagan de las funciones vitales, las muletas de las pulsiones. A primera vista el *apoyo* pareciera ser unilateral: las pulsiones se apoyan en las

---

<sup>161</sup> Freud, S., "La sexualidad infantil", *Tres ensayos de teoría sexual*, en O.C., Vol. 7 (1905), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 165.

funciones (eso es lo que significa el término *Anlehnung*: apoyarse en alguien o algo, seguir su ejemplo). Esto tiene una importancia capital para conocer la génesis de la sexualidad. Dice Freud en el mismo texto: "*al comienzo, claro está, la satisfacción de la zona erógena se asoció con la satisfacción de la necesidad de alimentarse*"<sup>162</sup>. El objeto que apaciguó la necesidad alimenticia, objeto que podía ser subsumido bajo el concepto de nutricio con anterioridad a que cumpliera de hecho con esta función, satisfizo de igual manera a la pulsión. Mejor aún, la pulsión encuentra su objeto por la vía que le enseña la autoconservación. Un objeto alimenticio, natural y predeterminado, adquiere una fisonomía distinta y se constituye en objeto sexual.

En cuanto a ello, podría realizarse una operación de tipo analítica, similar a la ya realizada por Lacan. Si bien este tipo de análisis no es algo abiertamente compartido por nosotros, puede sernos de utilidad argumentativa por lo que allí se deja ver. Por eso mismo, lo tomaremos como algo susceptible de ser objetado y criticado, en virtud de que un análisis tal no se corresponde con el mundo de la significación, que es, justamente, como el mundo se abre a nosotros. En aquel pasaje de objeto natural a objeto sexual del que hablábamos más arriba, se produciría, según el tipo de analítica que anticipamos, un desplazamiento metonímico que correría la atención de la leche como contenido, al pecho como continente, y que podría representar de una buena manera la relación de apuntalamiento. Su particularidad recae en que esa operación de desplazamiento olvida el primer término, que de ahora en más quedaría subtendido por debajo de aquel que lo sustituye y sólo sería en tanto esté enlazado a él, de la misma forma que una figura retórica naturalizada contiene dentro suyo al olvidado término que le dio origen. Más aún, analizada desde la desgastada semiología barthesiana, y quizás con mejores resultados, la relación de la función con su objeto está más cercana a una literalidad que la atribuida al mensaje denotativo. La transposición de esta relación de un orden al otro, abrió el camino, no el único, para pensar una literalidad del lenguaje, cuyo fundamento es más aplicable al objeto adecuado a una función, que a la arbitraria relación entre un objeto y su significado, atribuido por el lenguaje como resultado de una institución o

---

<sup>162</sup> *Ibid.*

"convención". El grado cero del lenguaje sería la mayor aspiración de cualquier semiología de la determinación, no como un acto de institución, sino como una ontología del ser como ser determinado por siempre y desde siempre al mejor estilo platónico, y según la cual los atributos del objeto se traducirían punto a punto en significación, como si el lenguaje fuera un reflejo sígnico de un mundo que es con independencia de él. Esta interpretación concibe al lenguaje denotativo como si fuera el lado lingüístico del mundo, al que no le agregaría ni quitaría nada. Por lo tanto, y aquí lo más importante en función de lo que venimos desarrollando, el sujeto nada pondría de sí, la significación sería, una vez más, el correlato lingüístico de las determinaciones de la cosa. De esta forma se niega al sujeto como sujeto de la significación, pues el lenguaje se muestra como neutro en función de lo que el mundo es. Algo muy distinto es decir que la institución de significación ha cobrado un grado de naturalización tal que se asume como el único o primero, operación que está, sí, por detrás del lenguaje denotativo (vale decir que la confusión intencional de uno por otro constituye el mecanismo ideológico por excelencia). La literalidad a la que se refiere la denotación barthesiana supone una correspondencia entre lenguaje y mundo que es otra manera de llamar a la correspondencia entre significado y significante. Pues, de acuerdo a la interpretación barthesiana, el hecho de significar convertiría a un objeto en el significante de su propio significado<sup>163</sup>, si es que es posible realmente separar a estos dos términos. Y en tanto la denotación establece que cada significante remitiría a un solo significado, los objetos del mundo como significantes, siguiendo esto, tendrían un significado único y adecuado a sí mismos. Ahora bien, la validez de la literalidad del lenguaje cae en cuanto observamos la radical polisemia de los signos<sup>164</sup> y recordamos que la relación entre sus componentes es arbitraria, y así como ha sido convenida por un acto de institución, los mismos procedimientos pueden utilizarse para su modificación.

---

<sup>163</sup> "Todo objeto es por lo menos el significante de un significado", Barthes, R., "Semántica del objeto", *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 249

<sup>164</sup> "El cambio del acento valorativo de la palabra en sus distintos contextos no ha sido tomada en absoluto en cuenta por la lingüística, ni tampoco se ha reflejado en la doctrina acerca de la unidad del significado (...) el problema de la pluriacentualidad debe relacionarse estrechamente con el problema de la polisemia"., Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Bs. As., Nueva Visión, 1976, p. 114.

Tan pronto retomamos la autoconservación advertimos que la relación entre la función y su "objeto", según expusimos extensamente, sería de carácter necesario, justamente aquello que la supuesta literalidad del lenguaje le reclamaba a su propio objeto. El objeto-alimento, como significante, expresaría de la mejor manera los requerimientos de las necesidades en la función alimenticia, que según la interpretación semiológica del diseño funcionalista, ocuparía en esta dupla, el lugar del significado. Las primeras lecturas semiológicas equipararon las nociones de forma y función a las de significante y significado, e intentaron encontrar inútilmente la posibilidad de una inherencia entre ellas, inexistente desde ya, tanto en el lenguaje como en el diseño, debido a la condición de arbitrariedad o contingencia de la relación. La razón por la que echamos mano de aquella interpretación es netamente argumentativa, ya que el orden en la que la utilizamos no tropieza con los mismos obstáculos originales: en la autoconservación la relación entre función y objeto es de correspondencia y necesidad. La predeterminación del "objeto" a la función, su adecuación, la fijación y naturalidad del mundo constituido según el montaje biológico, permitiría realizar, siempre de manera teórica, insistimos en ello, un pasaje que va de la plena denotación de este mundo, por parte de las funciones vitales (como si éste se dijese en ellas), hasta, en el otro extremo, la remisión del mundo a las funciones, como un significante supuestamente remitiría a su significado propio, en el grado cero del lenguaje. El vínculo entre la autoconservación y el mundo que surge de ella se caracterizaría por una literalidad, que no es posible encontrar en otros órdenes, particularmente, en el orden del mundo de la experiencia vivida.

Es preciso dejar en claro que esta lectura semiológica de la funcionalidad vital sólo es posible en la medida en que la autoconservación, e incluso la concepción del lenguaje con el que la comparamos, sea pensada como un orden aislado y separado, lo que la convierte más en una construcción analítica, descomponible y reordenable (como lo hicimos hasta ahora), que en un fenómeno realmente observable y del cual pueda tenerse experiencia, como ya lo anticipamos en un principio. Más allá de sus evidentes resultados, el único momento en el que podríamos encontrar a la autoconservación sin máscaras ni sostenes es, quizás, en este primer apuntalamiento por el que le indica el objeto a la sexualidad. Pero sólo porque en ese

momento, previo a la relación factual con el niño, ese objeto que cumplirá con la función, no tiene aún existencia significativa para él, ni de ningún otro tipo. Es por esto que adquiere todas las características de un objeto propiamente dicho, como objeto de un pensamiento determinativo, que establece relaciones de ese carácter, como la que venimos haciendo entre la función y su objeto. Como objeto de un pensamiento, es despojado de su singularidad, que es justamente aquella con la cual se tiene experiencia mundana. Por eso decimos que, antes de que ese objeto se vuelva realmente algo para el niño, hasta ese momento, sólo es uno de los innumerables objetos alimenticios que se corresponden con la función. Y vale aclarar que en cualquiera de los dos casos, la pureza de su presencia sólo es tal por cuanto se ha realizado un clivaje analítico, y se los ha separado de su componente significativo que es el que se inaugura con el contacto con el niño. Si continuamos con la analítica que veníamos realizando llegaremos a ese punto.

El pecho materno como objeto metonímico del alimento, predeterminado y contenido en la función alimenticia, se constituiría en el significante de esa función, como aquel al que estaría ligado de manera natural, en lo que sería un primer nivel de literalidad o denotación. Pero hay un segundo grado del lenguaje que tal vez, después de lo dicho en el párrafo anterior sea el único. Lo importante aquí es su relación con la denotación, porque la utiliza en su conjunto como su significante, o siguiendo a Barthes: *"el significante del segundo mensaje está formado por el primer mensaje en su integridad, y por ello se dice que el segundo mensaje connota el primero"*<sup>165</sup>. Esto equivale a afirmar que tanto la denotación como la connotación comparten el significante, pero sólo en la medida en que éste forma parte de la primera relación. El pecho materno como significante de la función alimenticia es relegado de su utilidad primaria y recubierto con otra significación, segunda, según este esquema, desligada de una funcionalidad biológica (correlación necesaria) pero "naturalizable" de ahí en más. Así, siguiendo este modelo, la pulsión connotaría a la función, la integraría como parte suya, le pediría prestado su objeto-significante, al que no tendría acceso sino por ella. La pulsión es

---

<sup>165</sup> Barthes, R., "El mensaje publicitario", en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 241

una significación sobreañadida al significante del significado de la función, y como en la denotación todo significante remitiría naturalmente a un significado, diremos para finalizar, que la función está contenida en la pulsión a través de su objeto. A estos resultados aspirábamos llegar cuando emprendimos este recorrido analítico, al anunciamos como objetable en gran medida, incluso por nosotros mismos. Fundamentalmente por la lejanía de sus componentes en relación al fenómeno, y al riesgo de hacer pasar los elementos de esta descomposición, realizada por el pensamiento, por los componentes de una síntesis que se encontraría en la génesis del fenómeno propiamente dicho.

A la inmediatez de la función, que podría ser comparada, como lo venimos haciendo, con el supuesto de un lenguaje denotativo, neutral, es decir sin la aparente mediación de una subjetividad, se le opone, si, la presencia de un sujeto de la significación que abre un mundo propio, verdaderamente significativo, sobre el mundo de lo dado, que es, asimismo, envuelto por aquel. Esto es lo que sucede con el apuntalamiento, se trata de un proceso circular en el que la autoconservación sirve de apoyo a la sexualidad, aunque luego, como si ésta perdiera su impulso original se desvanece en su efímera autonomía y debe ser arrastrada por la pulsión para llegar a su objeto. Se produce una inversión de roles, la función pasa a satisfacerse, finalmente, gracias a la pulsión<sup>166</sup>. A pesar de que las "pulsiones de autoconservación" no se satisfacen de forma alucinada, luego de que la sexualidad se ha apoyado en ellas, éstas no encontrarán su objeto sino en la medida en que pueda ser fantaseado. Desde ya que nadie ha subido alguna vez de peso por fantasear con un helado de chocolate, sin embargo éste sólo es buscado, y así satisfecha la función alimenticia, en tanto puede convertirse en objeto de fantasía. Aquello que en términos teóricos supuestamente podría enumerarse como lo indispensable para la supervivencia biológica del ser humano, no es encontrable en el orden de lo vivido sino por medio de una significación y un afecto que lo hace ser para nosotros, en su sentido más fenomenológico. En esta línea, Bachelard recuerda: *"el barquillo aparecía*

---

<sup>166</sup> Nos estamos centrando exclusivamente en la función alimenticia ya que es la más paradigmática de las funciones. Sin embargo no es posible extender este doble apuntalamiento a otras funciones tales como la respiración. A pesar de que se hayan propuesto incluso pulsiones para ello, éstas no compartirían las características fundamentales de una pulsión, según lo planteado por Freud.

sobre mi mesa, más cálido a los dedos que a los labios. Entonces sí, yo comía fuego, devoraba su oro, su olor, y hasta su chisporroteo, mientras el ardiente barquillo crujía entre mis dientes"<sup>167</sup>, y continúa, "el valor gastronómico tiene primacía sobre el valor alimentario"<sup>168</sup>. No consumimos calorías y proteínas en estado puro, nos relacionamos con los alimentos desde otro lugar, que presupone ciertas maneras de establecer vínculos con el mundo que van mucho más allá que los requeridos biológicamente. El afecto como compromiso activo con los objetos los humaniza, los vuelve amables, de manera tal que sean perseguidos según una valoración distinta a la necesaria, pero que se presenta en la experiencia como la única posible. Pensemos por un momento en las galletas para niños con forma de animales, la chocolatada de los superhéroes, las historias fantásticas con que las madres convencen a sus hijos de tomar otra cucharada de sopa, la imagen del color bronce de la carne a la parrilla, que se transmuta en su aroma y sabor en un fantaseoso mediodía en ayunas; ninguna de ellas constituye un adorno sobreañadido al valor nutritivo de los alimentos. Por el contrario, se vuelven la causa misma de su consumo, la única forma por la que se accede a ellos, porque esta es la fisonomía afectiva que adquieren como resultado de nuestro trato vivido con ellos, es la modalidad en que se sugieren, nos hablan de lo que son y se nos hacen significativos.

La existencia biológica está imbricada en la existencia humana, Merleau-Ponty se refiere a esto en *La estructura del comportamiento* cuando une el *orden vital* con el *orden humano*: "el advenimiento de los órdenes superiores en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores como autónomos y da a las actividades que los constituyen una significación nueva"<sup>169</sup>. Es decir que aquello que se apuntala en el orden vital no sólo se posa sobre él: lo transforma en su totalidad, lo descompone para siempre como orden separado y lo vuelve dependiente. Las conductas que se desprenden de un viviente sometido a la funcionalidad biológica no pueden ser reencontradas en los seres humanos, "estos modos de comportamiento no subsisten ni siquiera como tales en el hombre. Reorganizados a su vez en

---

<sup>167</sup> Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, Alianza Editorial, 1966. Citado en: Laplanche, J., "La sublimación...", Op. cit., p. 152.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> Merleau-Ponty, M., "La estructura...", Op.cit., p. 252

*conjuntos nuevos, los comportamientos vitales desaparecen como tales*<sup>170</sup>. Una deficiencia libidinal que afectase fuertemente la sexualidad de un hombre, no lo regresaría a la monótona y casi obligatoria periodicidad de la reproducción sexual animal. No hay un reflote de la funcionalidad *vital* ante un problema coyuntural o permanente de la sexualidad humana (tomada como una capacidad de proyectarse un mundo afectivo particular). Muy por el contrario, una modificación de ésta última tendrá consecuencias directas sobre la función que subyace en ella, *"la alteración de las funciones superiores alcanza hasta los montajes llamados instintivos"*<sup>171</sup>, ya que ambos constituyen una unidad cerrada. Es imposible separar estos órdenes en la experiencia del mundo, y en la medida en que la funcionalidad autoconservadora se encuentre subtendida por debajo de la dimensión propiamente humana, gozará y padecerá según el camino elegido por aquella. Una deficiencia como la sufrida por Schneider<sup>172</sup>, el personaje del caso de ceguera psíquica descrito en *Fenomenología de la percepción*, socava la unidad entre la sensibilidad y la significación y neutraliza su mundo como hablante, borra su fisonomía significativa y lo coagula en una actualidad que sólo muestra uno de sus rostros. La imposibilidad de dar una significación sexual a los estímulos externos se traduce inevitablemente en una serie de importantes dificultades para desarrollar el acto sexual; y queda así, comprometida la función reproductiva por compartir el objeto con la dimensión significativa afectada. Otro ejemplo es el de una joven a quien su madre le prohíbe encontrarse con un muchacho al que ama. Por este motivo la joven rompe relaciones con su medio familiar, y como síntomas sufre una pérdida total del apetito y del habla. Según el análisis, la afonía se produce porque las relaciones con el otro, cuyo vehículo es la palabra, se "fijan" en su boca. El rechazo de la coexistencia es a la vez, la des-afectación (decatectización) de la boca como medio por el que ésta transita, y que recubre finalmente, también su posibilidad de deglutir alimentos. Según Merleau-Ponty, *"estas motivaciones echaban mano de una sensibilidad particular de la garganta y de la boca (...) que podría estar ligada a la*

---

<sup>170</sup> *Op. cit.*, p. 253

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Merleau-Ponty, M., "La espacialidad del cuerpo propio", en *Fenomenología de la percepción*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 1957.

*historia de su libido*<sup>173</sup>. Freud habla de esta dependencia de la necesidad a la pulsión en *Tres ensayos de teoría sexual*, particularmente en el fragmento titulado "Las vías de la influencia recíproca". Allí se afirma que las vías que se establecen desde las funciones hasta las pulsiones sexuales deben poder ser transitadas en dirección contraria. Esto es, *"si el hecho de ser la zona de los labios patrimonio común de las dos funciones es el fundamento por el cual la nutrición genera una satisfacción sexual, ese mismo factor nos permite comprender que la nutrición sufra perturbaciones cuando son perturbadas las funciones eróticas de la zona común"*<sup>174</sup>. Ahora bien, esta comunicación no sólo debe producirse si hay una perturbación: si hay vías transitables en ambas direcciones, la influencia del orden de lo pulsional debe ser constante. Así, para Laplanche, *"el plano de la autoconservación es tan débil que en ciertos casos puede ser casi virtual, sólo llega a existir en acto a partir del momento en que el plano de la sexualidad viene, como está dicho aquí a despertarlo. Se trata por lo tanto de un apuntalamiento que se apuntala, se podría decir, en algo que él mismo viene a suscitar"*<sup>175</sup>. El apoyo no puede ser separado de aquello para lo cual sirve. Más allá de la analítica de la que nos valimos para llegar a este resultado, lo cierto es que los objetos con los que nos relacionamos se nos presentan sin división. El significante y su significado no se nos aparecen como distintos, *"el sentido está apresado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido"*<sup>176</sup>. El sentido del pecho materno no existe por fuera de él: el pecho es su sentido. Del primer amamantamiento surge un placer que no es consecuencia del apaciguamiento de la necesidad, ni de la saciedad, sino que nace como un efecto marginal y suplementario; la succión del pecho con fines nutricios constituye para el niño la primera experiencia sexual: *"su primera actividad, la más importante para su vida, el mamar el pecho materno (o de sus subrogados), no pudo menos que familiarizarlo con ese placer"*<sup>177</sup>. Lo que en un principio era

---

<sup>173</sup> Merleau-Ponty, M., "El cuerpo como ser sexuado", en *Fenomenología de la percepción*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 1957, p. 176.

<sup>174</sup> Freud, S., "Las vías de la influencia recíproca", *Tres ensayos de teoría sexual*, en O.C. Vol. 7 (1901-1907), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 187.

<sup>175</sup> Laplanche, J., *"La sublimación..."*, *Op.cit.*, p. 107

<sup>176</sup> Merleau-Ponty, M., "El cuerpo como expresión y la palabra", en *"Fenomenología..."*, *Op.cit.*, p. 1957.

<sup>177</sup> Freud, S., "Las exteriorizaciones de la sexualidad infantil", *Tres ensayos de teoría sexual*, en O.C. Vol. 7 (1901-05), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 164.

pensado como objeto metonímico del alimento es en la experiencia el apoyo de un sentido ligado a una vivencia de satisfacción sexual, del cual no podrá separarse. Será buscado en función de este sentido y no como objeto de la necesidad<sup>178</sup>. Recordamos que la particularidad del ser humano es perseguir los objetos de satisfacción de su deseo más allá de su funcionalidad autoconservadora. Por esto mismo, todo lo que hay de funcionalidad biológica termina en cuanto se produce la primera experiencia de satisfacción, "*el hombre es una creación del deseo y no de la necesidad*"<sup>179</sup>. Veamos en qué consiste esta primer experiencia.

#### 4.3 El encuentro con el mundo

El objeto de las pulsiones sexuales es indicado por las funciones vitales, intentemos obtener algunas conclusiones acerca de esta afirmación. La naturaleza de la pulsión puede ser resumida como una tendencia hacia algo, así parece indicarlo la descomposición en elementos que realiza Freud en *Pulsiones y destinos de pulsión*<sup>180</sup>. El carácter esforzante del que resulta su nombre, lo verdaderamente pulsionante, es su *empuje* o *esfuerzo* (*Drang*) que constituye el factor motor de la pulsión. De esta manera: "*toda pulsión es un fragmento de actividad*"<sup>181</sup>. La noción de empuje destaca su cualidad activa, no hay una pulsión no pulsionante, es siempre *energeia*: la pulsión es en sí misma *acto*, aún cuando su satisfacción sea pasiva, como sucede en el masoquismo. Asimismo, y de acuerdo a nuestra lectura, puede haber un empuje en *potencia* pero sólo será en acto en la medida en que una fuerza le sea aplicada, y toda fuerza en acto, kinética, produce movimiento, que a su vez es un desplazamiento en cierta dirección. Ahora bien, si la energía en acto es siempre aplicada, puede decirse que toda energía en potencia es a la vez empuje en potencia, y en tanto la pulsión contiene entre sus

---

<sup>178</sup> "Yo no presumiría que el pecho es meramente un objeto físico para el niño. La totalidad de sus instintos y fantasías inconscientes infunden al pecho cualidades que van mucho más allá del alimento real que proporciona". Klein, M., "Envidia y gratitud", *Envidia y gratitud y otros trabajos*, O.C., 3., Bs. As., Paidós, 2001, p. 185.

<sup>179</sup> Bachelard, G., "*Psicoanálisis del Fuego*", *Op. cit.*, p. 152

<sup>180</sup> La distinción entre fuente, empuje, objeto y meta es realizada en Tres ensayos de teoría sexual, pero su descripción puntual se encuentra en el texto mencionado.

componentes una *meta* (*Ziel*), como empuje tiene por condición el movimiento en cierta dirección. Es la aplicación de una fuerza en virtud de llegar a un fin. Según Freud, "*la meta de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión*"<sup>182</sup>, aunque también existen casos en que la "meta es inhibida", como en la sublimación, o el amor a los padres (luego de que la barrera de la represión los haya prohibido como objetos sexuales). De hecho las aspiraciones sexuales de meta inhibida serían las causantes de ligazones duraderas entre los seres humanos, como la amistad. Sin embargo, estas pulsiones al igual que el resto, nacen apuntando a su satisfacción y la inhibición es un proceso secundario. Por esto mismo, y según nuestra interpretación particular, si toda pulsión tiene un destino hacia el que empuja no puede haber una pulsión inmóvil. La búsqueda de su satisfacción, según nos lo indica el psicoanálisis, esta necesariamente mediada por la tendencia a un objeto, que es "*aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta*"<sup>183</sup>. El objeto así, es introducido casi instrumentalmente por la pulsión, cualquier cosa que sea capaz de apaciguarla, en función de su significatividad, puede ser considerada su objeto, lo que nos regresa a una afirmación ya utilizada: el objeto es de la pulsión lo más variable o contingente, aunque su presencia como componente de la pulsión es de carácter necesario. No importa qué objeto se busque para conseguir la satisfacción, siempre habrá uno en el horizonte de la pulsión.

No hay pulsiones sin objeto: pero cómo conciliar esto con aquella idea de autoerotismo que afirma que al principio de la vida sexual las pulsiones pueden obtener satisfacción sin recurrir a un objeto. No debemos apresurarnos y negarla íntegramente, de hecho la satisfacción sin un objeto es posible, Castoriadis habla de la sustitución del placer de órgano por un placer de representación y pone como ejemplo de ello a la sublimación. El problema es que esa satisfacción sin objeto se encuentre en el comienzo de la vida sexual. ¿Es posible un surgimiento de la sexualidad sin objeto alguno? Havelock Ellis fue el primero en hablar de autoerotismo, así designaba a los fenómenos sexuales producidos en ausencia de todo

---

<sup>181</sup> Freud, S., "*Pulsiones y destinos...*", *Op.cit.*, p. 117 y 118.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

estímulo externo, afirmación totalmente aceptable en la medida en que se trate de una sexualidad ya constituida. De lo contrario se estaría presuponiendo la posibilidad de que la sexualidad se desarrollara de forma autónoma sin ningún contacto con un objeto, lo que permitiría continuar con la idea de una mónada psíquica tal cual lo hace Castoriadis, comparando este estado con el autoerotismo.

Freud abrió la puerta a un desarrollo endógeno de la sexualidad en algunos pasajes de *Tres ensayos de teoría sexual* o en los casos en que plantea enfoques etiológicos, bastante cercanos a explicaciones biológicas. Aún cuando se alejara de estos extremos, la idea de una sexualidad heredada está presente en el psicoanálisis en la forma de *fantasmas originarios*, especialmente en su concepción filogenética, que surge como intento de sustituir el fundamento real y vivido de una escena de seducción de la que se desprendería la sexualidad, por una escena real, pre-histórica, transmitida a lo largo de la historia de la humanidad y depositada en el niño en la forma de huellas mnémicas. Este vuelco hacia los fantasmas originales es el resultado del abandono en 1897 de su *teoría de la seducción*. En su carta a Wilhem Fliess del 21 de septiembre, Freud le confiesa: "*ya no creo más en mi 'neurótica'*"<sup>184</sup>, refiriéndose a las escenas de los relatos de algunas de sus pacientes en las que se describían siendo seducidas por un adulto. Se encontraba en estos relatos un lazo entre la sexualidad, el traumatismo, y la represión como defensa. La sexualidad misma tiene un efecto traumático, y según lo muestra la clínica, la represión lleva efectivamente a la sexualidad. Hasta ese momento se encontraba en el origen del traumatismo un primer acontecimiento, una *escena de seducción* en la que el niño era tentado sexualmente por alguna persona mayor, casi siempre de su entorno, sin que esto le produjese alguna excitación sexual, ya que a esa edad no se encuentra somáticamente preparado para ello. En una segunda etapa, después de la pubertad cuando las condiciones corporales lo permiten, reaparece el recuerdo de esta primera escena y desencadena la excitación sexual de la cual no puede escapar, ya que proviene de su interior. Así, se produce una defensa de tinte patológico y el recuerdo es reprimido. Esta idea de seducción es introducida por Freud en una carta anterior, del 6 de

Diciembre de 1896: *"la histeria se me insinúa cada vez más como consecuencia de una perversión del seductor; y la herencia, cada vez más, como seducción del padre"*<sup>185</sup>. Sin embargo la interpretación de esta escena, tomada sólo como acontecimiento, tiene ciertas dificultades que lo llevaron más tarde a desconfiar de ella y a abandonarla. Luego agrega: *"así se dilucida una alternancia de generaciones: 1ª generación: perversión. 2ª generación: histeria, que luego se vuelve esterilidad"*<sup>186</sup>. Según esta hipótesis por cada histérica debía haber un padre violador, estadística muy poco probable que llevó a Freud a advertir que esas escenas podían tener un origen psíquico, lo que fue luego desarrollado en la teoría del fantasma que antes anunciábamos. Respecto a esto Laplace y Pontalis afirman que *"la escena en la que el sujeto se describe seducido por un camarada de más edad, de hecho no es más que un doble embozamiento: una pura fantasía es convertida en recuerdo real, una actividad sexual espontánea es transmutada en escena de pasividad"*<sup>187</sup>. Asimismo, como dicen estos autores, Freud nunca se resignó a asimilar estas escenas a puras creaciones imaginarias y continuó tras la roca del acontecimiento. Luego de una fallida búsqueda retroactiva en el tiempo de la vida del individuo, la respuesta fue dada por la filogénesis: *"me parece muy posible que todo lo que hoy nos es contado en el análisis como fantasía -la seducción infantil, la excitación sexual encendida por la observación del coito entre los padres, la amenaza de castración (o, más bien, la castración)- fue una vez realidad en los tiempos originarios de la familia humana, y que el niño fantaseador no ha hecho más que llenar las lagunas de la verdad individual con una verdad prehistórica. Una y otra vez hemos dado en sospechar que la psicología de las neurosis ha conservado para nosotros de las antigüedades de la evolución humana más que todas las otras fuentes"*<sup>188</sup>. Con esta explicación se produce una síntesis

---

<sup>184</sup> Freud, S., "Carta 69 ( 21 de septiembre de 1897)", *Fragmentos de correspondencia con Fliess*, en O.C. Vol I (1886-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994, p. 301

<sup>185</sup> Freud, S., "Carta 52 ( 6 de Diciembre de 1896)", *Fragmentos de correspondencia con Fliess*, en O.C. Vol I (1886-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994, p. 279.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 279.

<sup>187</sup> Laplanche, J., y Pontalis, J. B., "Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía", en *El inconciente freudiano y el psicoanálisis contemporáneo*, Bs. As., Nueva Visión, 1976, p. 118.

<sup>188</sup> Freud, S., "Los caminos de la formación del síntoma ", *Doctrina General de las neurosis, Conferencias de introducción al psicoanálisis, Parte III* , en O.C. Vol. 16 (1916-17), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 338

entre una sexualidad constituida, innata y endógena, en el ser humano, y un acontecimiento vivido de introducción de la sexualidad por un otro, que daría por resultado un recuerdo no vivido de una escena de seducción no protagonizada por el individuo, sino por la "familia humana". Se extiende, así, la contingencia de una escena de seducción de la que se pretendía huir por su carácter improbable y accidental, a la condición de pre-estructura ajena finalmente al sujeto.

Rescatamos a estas fantasías como esquemas organizadores que suministran a la experiencia sus condiciones de posibilidad, pero no entendemos cómo podría proveer contenidos determinados aún antes de que el niño recién nacido tenga la capacidad para separar sus imaginaciones en elementos tan específicos como los mencionados por Freud. Tal como lo describe Castoriadis, hay una gran semejanza entre las fantasías originarias y la imaginación radical, pero aún así no podemos atribuirle a esta última una facultad anticipatoria, por más creadora que pueda ser. Puede haber creación de lo que no hay, pero la imaginación no es la anticipación alucinada de una percepción futura, eso es claro.

¿A qué nos referimos con seducción?. El término alemán *Verführung* es utilizado en este sentido y tal como lo explica Laplanche significa "*conducir fuera de las vías normales, desviar*"<sup>189</sup>, pero qué o a quién. Desviar al niño fuera de las vías biológicas y crear en él la sexualidad. La seducción es entendida como una intrusión sexual en el niño, ya no por la contingencia del encuentro con un padre perverso, sino como resultado de su primer contacto con la madre. La irrupción de lo sexual en lo no sexual, es decir, la aparición de la pulsión sexual a partir de la autoconservación como efecto marginal del primer amamantamiento, forma parte de una escena de seducción extensible a casi la totalidad de los seres humanos. La primera experiencia de satisfacción es la perversión de la funcionalidad, la activación de las pulsiones. Según vimos no hay pulsiones inmóviles y como no tienen un objeto predeterminado necesitan que éste les sea provisto por alguien para que se constituya en un objeto propio y vehículo para llegar a su meta. Pero, a su vez, no cualquier objeto puede ser el suyo: tiene que estar acompañado justamente por una experiencia de satisfacción de la que

---

<sup>189</sup> Laplanche, J., "*La sublimación...*", *Op.cit.*, p. 92.

luego se convierta en medio. Como la intencionalidad operante de la fenomenología, la pulsión sólo nace referida a algo: el objeto hace posible la pulsión. Y en esto abandonamos el terreno del psicoanálisis, a pesar de haber llegado a estos resultados a través de interpretaciones de sus propias descripciones. Si bien preferimos acercar la idea de pulsión a la de intencionalidad significativa, y encontramos importantes razones para hacerlo, Freud acaba por sustancializarlas y desligarlas finalmente de su relación original y actual con el objeto. Sin embargo en su funcionamiento real, y luego de lo dicho, no puede negarse a la importancia de la aparición del objeto para la pulsión y su carácter significativo como condición para ponerla en movimiento. Es por este motivo que intentamos comenzar a redefinir el concepto de pulsión, sin que esto implique deshacernos necesariamente de su término, que por su oposición a la noción de función sigue siendo rico teóricamente. Sin embargo buscamos desligarlo rotundamente del orden biológico y somático al que se lo vincula sistemáticamente en la teoría freudiana, más allá de los intentos aislados que puedan encontrarse en la literatura psicoanalítica, como por ejemplo los realizados por Jean Laplanche. De esta manera, cuando pensamos en la pulsión, si bien en muchos casos nos apoyamos sobre citas de textos que la consideran en una forma tradicional, esto no significa una adhesión ni un compromiso a-crítico, por parte nuestra, a los fundamentos biologicistas que puedan traer consigo. Nos referimos a ella pensando en un *Eros* psíquico ligado a una imaginación radical, que pudiera ser fuente de la creación de un objeto como objeto de satisfacción.

Ahora bien, este objeto significativo, en tanto horizonte de remisión que posibilita el ejercicio de la propia pulsión como intencionalidad actual, inaugura una circularidad entre sujeto y mundo que adquiere los rasgos de un co-nacimiento, y "*constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida*"<sup>190</sup>, porque este "encuentro original"<sup>191</sup> entre boca y pecho, tal como es llamado por Piera Aulagnier, es también la puesta en marcha de la psique como flujo de sentido. Si la psique organiza sus operaciones y ligazones de acuerdo a

---

<sup>190</sup> Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 1957.

<sup>191</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 30

una primera significación que ponga en juego la autofinalidad del sujeto como ser para sí y según una tendencia hacia los objetos de satisfacción del deseo (más allá de su pertinencia autoconservadora), no se producirá ninguna ligazón hasta tanto no haya una representación que pueda ser valorada según este criterio. Sin vivencia de satisfacción, sin objeto de la pulsión, no hay tendencia psíquica hacia nada, ni compromiso afectivo, ya sea placentero o displacentero. Intentemos imaginar por un momento un estado intrauterino<sup>192</sup>: el cordón umbilical mantiene al feto continuamente alimentado y oxigenado, e impide así, que se produzcan variaciones en los niveles orgánicos que pudieran ser registrados como displacenteros. Sus aparatos digestivo y renal aún no son utilizados, tampoco sus intestinos, por lo tanto no hay evacuación de heces ni de orina. Es decir que las partes corporales que luego se convertirán en verdaderas zonas erógenas aún permanecen inactivas. Por estas razones no puede decirse que en la vida intrauterina haya necesidades corporales como las conocemos en un bebé neonato. Nada puede ser presentado (*vorstellen*) ni afectado en un estado sin variaciones y sin valoraciones positivas o negativas ninguna intención o deseo puede insinuarse ni siquiera como búsqueda o huida, relación o evitación. El sentido se organiza siguiendo la estructura de una *Gestalt*, surge y se diferencia de un fondo de sinsentido que le es inherente<sup>193</sup>, así como el punto necesita del horizonte para ser percibido, o lo visible contiene a lo invisible como una de sus caras ocultas. La psique es ella misma emergencia de representaciones acompañadas de afecto e insertadas en un proceso intencional, *"ya el hablar de la representación a propósito del inconciente (e incluso de la conciencia), como algo separado del afecto y de la intención inconcientes, es una violencia a la naturaleza de las cosas, pues eso es imposible tanto en teoría como de hecho"*<sup>194</sup>. Puede crearse un nuevo sentido, pero no puede ser separado de aquello en lo que recae o de lo que resulta, *"la creación es ex nihilo pero no in nihilo ni cum nihilo; surge en alguna parte, y surge por*

---

<sup>192</sup> Lo que sigue es especulativo y no pretendemos desarrollarlo en este trabajo, lo poco que pueda avanzarse al respecto tiene un carácter absolutamente hipotético.

<sup>193</sup> No nos referimos al caos indeterminado del cual se crea un nuevo sentido según Castoriadis, tampoco a las infinitas virtualidades determinadas de Deleuze, sino a aquello que hace ser al sentido como manifestación, como situación que lo solicita.

<sup>194</sup> Castoriadis, C., "La institución histórico-social: el individuo y la cosa", en *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. II, Bs. As., Tusquets, 1999, p. 179.

*intermedio de las cosas*<sup>195</sup>, se trata siempre de un sentido de algo o sobre algo, la nada no puede tener sentido. Su carácter intencional supone como condición que algo, por su significación, pueda ser distinguido de un fondo homogéneo para poder ser apuntado y expresado en representaciones. La puesta en sentido implica, así, una presentación de elementos relacionados, una organización en y por la representación, que es la formación y figuración de lo que por sí mismo no tiene forma<sup>196</sup> y, en el caso de contar con cualidades con correlatos externos, de igual manera su ser para nosotros procede de esta *vis formandi* que es la imaginación radical, cuyos productos son el resultado de una creación no determinada por aquello que es formado<sup>197</sup>. Ahora bien, según lo dicho podemos arribar a dos puntos de relevancia capital para el problema que nos ocupa: 1-no hay un sentido que preexista a su manifestación<sup>198</sup>, es intencional, siempre apunta hacia un polo sollicitado y solicitante. Incluso cuando se crea un sentido nuevo sin un referente como destinatario, éste se apoya sobre un sentido anterior. De manera tal que hasta tanto no se produzca una modificación que rompa con el estado de quietud original y permita la insinuación de algo como sentido, el flujo de representaciones, afectos e intenciones, permanecerá en potencia, esperando ser desencadenado de una vez y para siempre. 2- La psique es organización de la experiencia en representaciones, es una capacidad de dar forma, y a la vez, de ser afectada por sus productos. Por lo tanto, si hablamos de una primera variación de estado como la causante de una primera representación que inaugure el flujo representativo, como una serie interminable de remisiones entre representaciones nuevas que se apoyan en las viejas, debe suponerse que esa capacidad organizativa ya se encuentra presente desde un principio. Así lo describe Castoriadis en el siguiente párrafo: *"es imposible que haya vida psíquica si la psique no está*

---

<sup>195</sup> Castoriadis, C., "Falso y verdadero caos", en *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 2001, p. 278.

<sup>196</sup> Para ser exactos no puede ser absolutamente sin forma, debe tener por lo menos un grado de organización que le permita ser organizable. Si la percepción fuera la organización de un caos absoluto, si *a* algunas veces antecediera a *b* y otras no, ninguna causalidad podría ser establecida.

<sup>197</sup> A diferencia de la imaginación kantiana, la imaginación radical no se limitaría a producir siempre las mismas formas.

<sup>198</sup> *"El sentido de lo que va a decir el artista no está en ninguna parte, ni en las cosas, que todavía no tienen sentido, ni en sí mismo, en su vida informada"*, Merleau-Ponty, M., "La duda de Cézanne", en *Sentido y sinsentido.*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 47.

capacitada para hacer surgir representaciones y, 'en el punto de partida', una 'primera' representación que, de alguna manera, tiene que contener en sí la posibilidad de organización de toda representación -debe ser un constituido-contituyente, una figura que luego será el germen de los esquemas de figuración-, por tanto, bajo una forma, todo lo embrionaria que se quiera, de los elementos organizadores del mundo psíquico que se desarrollará a continuación, por cierto que con decisivos agregados de origen externo, pero necesariamente recibidos y elaborados según las exigencias planteadas por la representación originaria"<sup>199</sup>. Esta primera representación surge de la nada, y tiene su correlato en lo que aquí denominamos "primera significación" encargada de movilizar y jerarquizar las sucesivas cadenas de representaciones según sus propios criterios e independientemente de una funcionalidad autoconservadora. La psique como elemento formativo que sólo existe por lo que forma, como imaginación radical, se encontraría en ese primer momento como una potencialidad en potencia, como el huevo deleuziano sin activar, en tanto núcleo de intensidades que esperan ser efectivizadas, estado previo a cualquier agenciamiento maquínico, es decir, flujo aún no desplegado, pero que sin embargo ya se encuentra allí.

Los términos dispuestos por Castoriadis quedarían invertidos. El estado de quietud original, su mónada psíquica, no se caracterizaría por una plenitud de sentido tal como la hemos descrito anteriormente en su nombre<sup>200</sup>, sino que, al contrario, cualquier plenitud se vuelve en realidad una ausencia de sentido. No es posible que un absoluto deje algo por fuera porque dejaría de ser tal y devendría también un particular. Sería una contradicción, a su vez, que éste contuviera en sí mismo lo que no es, lo particular excluido; y éste último no estaría realmente afuera, formando parte a la vez de lo absoluto. No puede hablarse de un estado de sentido pleno porque necesariamente el sentido se funda en oposición a otra cosa que debe quedar por fuera. La intencionalidad a la que nos hemos referido vuelve imposible un estado de sentido total, ¿cómo apuntar hacia algo que se presenta sin variaciones y en su estado

---

<sup>199</sup> Castoriadis, C., "La Institución Histórico-social: el individuo...", *Op.cit.*, p. 193

<sup>200</sup> "La psique nace desde luego con la exigencia de sentido, pero más bien nace en lo que para ella es sentido y seguirá sirviéndole de modelo a lo largo de toda su vida: la clausura sobre sí de la mónada psíquica y la plenitud que la acompaña.", Castoriadis, C., "Pasión y conocimiento", *Op. cit.*, p. 163.

máximo de intensidad?. Un alto grado de luminosidad contiene todos los grados inferiores, sin que ello permita percibirlos como diferencia, a tal punto de que en un límite de intensidad todo se vuelva blanco y las diferencias se anulen como colores. Pensemos en una cámara fotográfica dispuesta hacia una superficie excesivamente iluminada: una taza de color claro encima de un plato de las mismas características sobre una mesa de un color similar. Se regula en la cámara una baja velocidad de obturación y una apertura máxima del diafragma, es decir que se busca una intensidad lumínica lo más alta posible. Ahora bien, si pudiéramos echar un vistazo de la fotografía resultante bajo dichas condiciones, nos encontraríamos con una imagen con una débil definición, sin detalles ni contrastes, casi en su totalidad pálida, en la que los objetos fotografiados se pierden como si un blanco absoluto intentará borrarlos por completo. Toda intensidad que bordea sus máximos umbrales tiende a deshacer las particularidades, y siguiendo con nuestro ejemplo, podríamos decir que un sentido absoluto se asemejaría a una foto en blanco: si todo tuviera sentido no habría realmente sentido de nada.

Algo similar hemos afirmado acerca del placer en capítulos anteriores: no puede haber un placer absoluto porque todo placer necesariamente es seguido de un corte para ser tal y, según explicamos, ese estado no se mantiene en el tiempo pues su condición se funda en la inminencia de su declinación, si no preguntémosle a un niño si el último bocado de su helado le resulta tan delicioso como el primero. Para el psicoanálisis el placer es la consecuencia de la disminución de un displacer, y el restablecimiento de un supuesto equilibrio pone fin a uno y a otro<sup>201</sup>. Por lo tanto la idea de un absoluto ya sea de sentido o de placer se vuelve un absurdo. La mónada psíquica como un estado de plenitud violentado por el ejercicio de la sociedad (de la madre como "portavoz del conjunto"), supone una ruptura por la que se inaugura lo que será el intento constantemente frustrado de reconstitución de aquel estado, que sirve, a su vez, como causa para la interiorización del sentido social. Sin embargo, el

---

<sup>201</sup> Nos preguntamos a partir de lo dicho, y en función de lo que vendrá, si hablar de un estado de equilibrio no puede recibir las mismas objeciones que el hacerlo de un estado absoluto. ¿Qué puede ser un estado que no es placentero ni displacentero? Lo absoluto como grado máximo de intensidad borra toda diferencia, y por otro lado el equilibrio es un estado que aún permitiendo que las diferencias lo perturben, por sí mismo no puede ser nada, ya que algo es mínimamente placentero o mínimamente displacentero.

estado original de la psique en oposición radical a lo propuesto por Castoriadis, se presenta para nosotros como una ausencia total de sentido, o mejor aún, y abusando de los términos, como un estado psíquico potencial que espera ser desplegado a partir de una variación que solicite una creación de sentido, o mejor aun, como una modificación que permita la insinuación de algo como sentido. Sin embargo, vale aclarar de qué hablamos cuando nos referimos a una psique en potencia, pues según el dualismo aristotélico todo lo que es en acto ya se encuentra determinado en su ser en potencia, lo que significaría que el sentido que es la psique estaría ya determinado, incluso antes, de su emergencia. Nada más opuesto a nuestras intenciones. De manera que, cuando hablamos de psique en potencia, la determinación recaería en el acto de ser flujo indeterminado de representaciones, pero no sobre las representaciones propiamente dichas.

La primera gran modificación en la vida del bebé se produce con su nacimiento; las necesidades corporales son recién percibidas luego de que el cordón umbilical deja de latir. La respiración es seguida por un primer trago de líquido cálido, que según observamos, será mucho más que eso. La descripción de Piera Aulagnier se adecua a lo que decimos: *"el momento en que la boca encuentra el pecho, encuentra y traga un primer sorbo del mundo. Afecto, sentido, cultura, están co-presentes y son responsables de estas primeras moléculas de leche que toma el infans"*<sup>202</sup>. Lo más importante, es que la situación permite el surgimiento de sentidos y afectos que antes estaban tan sólo en potencia e indeterminados. Es posible ahora afectar lo que sucede, de manera que comiencen a nacer intenciones y deseos que esbozen un primer mundo, dividido inicialmente en forma conjuntista-identitaria, según los términos de placer y displacer. La cuasi-virtualidad que le dabamos a la funcionalidad reside en la brevedad de su autonomía, cuya vida bajo tales condiciones atravesaría un período temporal que se inicia con el corte del cordón umbilical y termina con el primer amamantamiento, por el que se obtiene la primera vivencia de satisfacción que da origen a las pulsiones, o en otras palabras, el primer sentido afectado positivamente.

---

<sup>202</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 38 y 39.

Es preciso hacer una salvedad que recae tanto para lo que sigue como para lo ya mencionado. Se trata de no confundir lo que aparece como un ejemplo paradigmático con una ley necesaria. Si bien en el primero de los casos podemos encontrar una serie de cuestiones teóricas en estado depurado y fácilmente reconocibles empíricamente, es tan sólo una posibilidad más entre otras muchas, de cuya existencia no debemos olvidarnos en ningún momento. Es que hablar sólo del pecho materno y del primer amamantamiento puede ser un vicio retomado del psicoanálisis, pero tenemos en claro que ese primer contacto con el otro puede estar precedido de muchos otros, inmediatamente anteriores a él, que no cuentan con análisis teórico y que bien podrían sustituirlo en muchos aspectos. Por lo tanto, entendemos que las menciones a la relación con el pecho materno son extensibles a un conjunto de otros fenómenos que merecen tratamiento teórico particular en el futuro. Entonces, las referencias al amamantamiento como experiencia privilegiada son resultado exclusivo de un recorte teórico y tan sólo eso. Por esta razón, no pretendemos con esta opción negar todas las otras posibilidades, ni mucho menos elevar el pecho a ídolo adorable. Creemos que aquello que caracteriza al otro, como veremos más adelante, puede ser encontrado incluso antes del contacto del niño con la madre, de tal forma que en estos casos no sería el pecho la forma original en la que éste se presentaría. Esto puede ser aplicado ya al médico que carga por vez primera al niño apenas ha nacido; a la enfermera que lo golpea en función de lograr un primer suspiro; o por qué no, al pecho materno, al que si bien consideramos tan sólo un ejemplo del contacto original con el otro, será al que nos referiremos en lo que sigue.

Si respetamos el ejemplo podremos decir que el primer contacto con el pecho inaugurara el flujo representativo de la imaginación radical, o mejor aún, inaugura a la psique misma como representación, *"la actividad del proceso originario es coextensa con una experiencia responsable del desencadenamiento de la actividad de una o varias funciones del cuerpo, originada en la excitación de las superficies sensoriales"*<sup>203</sup>. La psique es representación y sólo existe por lo que representa, lo que implica la necesidad de una primera situación que se presente como la condición de creación de un primer sentido sobre el cual el flujo

---

<sup>203</sup> Aulagnier, P., *Op.cit*, p. 42

representativo que lo sucede pueda apoyarse<sup>204</sup>, ya independientemente de cualquier modificación real. El pecho como objeto de satisfacción se convierte, de esta manera, en motivo de representación, cualquiera que ésta sea, y si mantenemos lo ya dicho y la psique es por lo que produce, no nos quedará otra opción que afirmar que nace junto con su primer objeto de satisfacción: *"representante y representación del mundo son complementarios entre sí, siendo cada uno de ellos condición de existencia para el otro"*<sup>205</sup>. En este caso, la psique como flujo de representaciones sólo existe por el mundo que representa, aunque lo antecede sí, como la condición de posibilidad de su existencia ante ella, en tanto capacidad de organizarlo y formarlo, presente incluso antes de una primera organización y formación. Es tanto imaginación en potencia como posibilidad de despliegue de representaciones (una vez que éste ha sido provocado); siguiendo a Piera Aulagnier: *"la psique y el mundo se encuentran y nacen uno con otro, uno a través del otro; son el resultado de un estado de encuentro"*<sup>206</sup>. La psique se da existencia a través de la representación y la primera experiencia de satisfacción surgida del encuentro con el pecho materno constituye el motivo inicial para esta puesta en marcha, no porque la representación sea un reflejo subsidiario del pecho percibido, sino porque, y tal como lo expusimos anteriormente, este encuentro rompe con un estado inicial de sinsentido, imposible de ser afectado con anterioridad. Por esta razón, para que la psique deje de ser pura capacidad, pura potencia, necesita de un contacto con el mundo que dé inicio al flujo de sentido contenido como posibilidad aún indeterminada.

Al igual que el vidente-visible, que es actualización de una potencia de ver en aquello que se muestra como visible, y a partir de la cual él mismo se ve viendo<sup>207</sup>, la psique se representa a sí misma por medio de la representación del mundo que se representa. Se autoengendra por

---

<sup>204</sup> Sabemos que unas representaciones desencadenarán otras tantas, por lo que una representación es ya suficiente para ser retomada por otras que no tengan una situación que las convoque. Deleuze habla del *"poder infinito del lenguaje de hablar sobre las palabras"*, *"dada una proposición que designa un estado de cosas, siempre puede tomarse su sentido como lo designado de otra proposición"*, *Lógica del sentido*, Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad Arcis, trad. Miguel Morey.

<sup>205</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.* p. 51

<sup>206</sup> *Op. Cit.* p. 30

<sup>207</sup> *"De esta manera el vidente al quedar cogido en lo que ve, a quien ve es a sí mismo"*, Merleau-Ponty, M., "el entrelazo-el quiasmo", en *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 173.

medio de sus propias creaciones, *"toda creación de la actividad psíquica se presenta ante la psique como reflejo, representación de sí misma, fuerza que engendra esa imagen de cosa en la que se refleja; reflejo que contempla como creación propia, 'imagen' que es simultáneamente para la psique presentación del agente productor y de la actividad que produce"*<sup>208</sup>. Y agregaríamos nosotros: reflejo de lo que produce en esa actividad. Esta representación primordial es la puesta en escena de la unión casi insoluble (para ese momento), de la boca y el pecho, de la "zona y el objeto complementario"<sup>209</sup>, o pictograma según la terminología de Aulagnier; fuente a su vez de la actividad fantaseada de lo primario, es decir, fuente de la fantasía originaria de una escena primaria, tal como ella misma afirma. El encuentro entre psique y mundo, el primer amamantamiento, es como anticipamos, la escena de seducción propiamente dicha, o para ser consecuentes con lo recién mencionado: *"el origen de la fantasía está integrado en la estructura misma de la fantasía originaria"*<sup>210</sup>. Es el desencadenante del Eros. Esa primera representación en la que boca y pecho se presentan como indisolubles, será luego transformada por lo primario<sup>211</sup>, pero se respetará el esquema original de co-presencia de componentes que se vinculan a partir de relaciones de incorporación o rechazo de una de las partes por la otra, que es al fin de cuentas el mecanismo de funcionamiento del fantasma. Y respecto a esto Laplanche es categórico: *"el fantasma de implantación representa la implantación del fantasma"*<sup>212</sup>, la escena de seducción representada por el fantasma es la escena de su propia creación, *"representando el fantasma no sólo un contenido de una escena, sino también la manera en que él mismo es producido"*<sup>213</sup>. Esta idea reafirma nuestra hipótesis acerca del nacimiento de la sexualidad en el momento mismo de la primera experiencia de placer, no sólo como tendencia cruda hacia un objeto como afirmará el psicoanálisis, sino para nosotros, como inauguración de una circulación psíquica de sentido y afecto en relación a él. Esto último nos obliga a preguntarnos

---

<sup>208</sup> Aulagnier, P., *Op.cit.*, p. 50

<sup>209</sup> *Op. cit.*, p. 52

<sup>210</sup> Laplanche, J., Pontalis, J. B., *"Fantasía originaria..."*, *Op.cit.*, p. 127

<sup>211</sup> Piera Aulagnier organiza la estructuración psíquica en: lo originario, lo primario, y lo secundario.

<sup>212</sup> Laplanche, J., *"La sublimación"*, *Op.cit.*, p. 99.

<sup>213</sup> *Ibid.*

sobre el vínculo psique-pulsiones a partir del supuesto psicoanalítico de que éstas últimas tienen algún tipo de relación con lo somático, del que ya intentamos distanciarnos.

La psique nace en contacto con un objeto, acabamos de arribar a ello, la condición misma de las pulsiones apuntan a esta idea. Cuando comenzamos a interrogarnos acerca del autoerotismo acordamos que no pueden haber pulsiones sin objeto, pues en tanto intencionalidad pulsante siempre apuntan hacia algo. Se hace imposible de esta manera conjugar el autoerotismo con una clausura original, y por estos motivos la idea de una mónada autística presenta inconvenientes, incluso etimológicos. El autismo consiste en un repliegue del sujeto sobre sí mismo y en un rechazo al contacto con el mundo externo. El término fue creado en 1907 por Eugen Bleuler y tiene su origen en el concepto de autoerotismo, aunque sometido a una contracción para restarle su impronta casi exclusivamente sexual<sup>214</sup>. Sin embargo, al no haber originalmente pulsiones autoeróticas no puede hablarse de una psique original cerrada sobre sí misma. El cuerpo es intercambio continuo con el mundo, es un estar-ya-ahí, fundamento para cualquier conciencia de algo. Siguiendo a Merleau-Ponty, "*somos de punta a cabo referencia al mundo*"<sup>215</sup>, lo que borra toda distinción interior-exterior. El conjunto de las funciones sensoriales son catectizadas y convertidas en zonas erógenas, así como el mundo a través del pecho se vuelve objeto de satisfacción y al mismo tiempo activación pulsional. A su vez, para que éstas se hagan conscientes, el psicoanálisis nos dice que necesitarán una representación (*Vorstellung*) para que las represente (*vertritt*) en la conciencia, a la manera de un embajador o un mensajero, sin instrucciones precisas por cierto. Tal como se afirma en esa teoría de las pulsiones, la psique como representación acaba siendo una delegada de aquellas, o según la expresión freudiana: *Vorstellungrepräsentanz des triebes*. Vale decir que, si aceptáramos de lleno la idea de una fuente somática de la pulsión, la psique sería la cualificación representacional de una instancia delegante que es puro empuje hacia un objeto. Así, no podría haber psique como flujo de representaciones sin un primer objeto que

---

<sup>214</sup> Siguiendo el juego de palabras habría que pensar al autismo como la forma sublimada del autoerotismo, por su condición desexualizada.

<sup>215</sup> Merleau-Ponty, M., "Prólogo". *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de cultura económica, 1957, p. XI

activase a las pulsiones de las que sería delegada (nuevamente encontramos un objeto en el horizonte psíquico). Y la autosatisfacción por medio de representaciones, que en un principio parecía presuponer una relación exclusivamente centrada en la dupla psique-soma y un "rechazo al contacto con el mundo externo", terminaría siendo en realidad, aun para la concepción tradicional de pulsión, una representación por delegación de algo que estaría en referencia original a un objeto, y por lo tanto, la psique como representación, indirectamente también se encontraría referida a él, y no cerrada sobre sí misma.

La pregunta es entonces si la estructura fantasmática compuesta por representaciones es una consecuencia del juego pulsional, como se piensa generalmente en psicoanálisis o acaso los términos deben ser invertidos. La idea de la psique como delegación por representación parece estar de acuerdo con la primera opción, así lo describe Freud en *Lo inconciente*: "*una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante*"<sup>216</sup>. Siguiendo esta línea, Susan Isaacs encuentra a las fantasías como "*una actividad paralela a las pulsiones de las que surgen*"<sup>217</sup>; expresión psíquica de una vivencia definida por el campo de fuerzas que constituyen los movimientos pulsionales y las defensas que producen, agregan Laplanche y Pontalis en su nombre. Para esta primera posibilidad las fantasías serían una suerte de traducción imaginaria de una determinada dirección pulsional, orientada en un principio hacia un objeto particular. Sin embargo, aun si cediéramos en cuanto a nuestro rechazo al compromiso biologista de la concepción freudiana de las pulsiones, no debería pensarse a este pasaje como una simple modificación formal sin alteración de contenidos, de ser así la representación y la propia fantasía se asemejarían más a un simple vehículo, instrumento neutral de transmisión de información somática, a la manera de un significante estructuralista, que a la creación que pudiera resultar de un principio activo como la imaginación radical. Si así lo fuera, y las representaciones llevarán fielmente las mociones pulsionales, todo estaría regulado por el orden somático y ya no habría necesidad alguna de hablar de psiquismo. Sabemos, por el contrario, y como lo indica Castoriadis, que la imaginación inventa sus propias instrucciones en ese traspaso de mando, un poco

---

<sup>216</sup> Freud, S., "*Lo inconciente*", *Op.cit.*, p. 173.

por su condición desfuncionalizada y otro tanto por la supuesta mudez de su mandante. De acuerdo a esta interpretación más clásica de las pulsiones, la psique permanecería como cualificación de sumas energéticas que *"en sí no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica"*<sup>218</sup>, es decir que dentro de esta concepción tampoco podría pensarse lo opuesto. Esto es, que no hubiera nunca relación de la psique con el cuerpo, y que la imaginación no se apoyara en nada de él para crear sus productos, ya que en este último caso, fuertemente sostenido por el psicoanálisis, el cuerpo se manifestaría, por lo menos, como sumas de sumas energéticas.

Si conservásemos estas últimas ideas sin aclaraciones nos veríamos obligados a concluir en una preexistencia pulsional que implicaría, asimismo, la necesidad de pensar una fuente somática como su punto de partida, independientemente de toda influencia psíquica. Y es justamente en este punto en donde intentamos presentar una distancia. De hecho, casi la totalidad de las explicaciones freudianas sobre las pulsiones las acercan a un sustrato somático, por medio de su ligazón a algún órgano funcional: *"por fuente de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión"*<sup>219</sup>. Si mantuviéramos esta idea, la fuente pulsional quedaría, en principio, asimilada a un proceso biológico y todo lo que hemos estado diciendo acerca de las pulsiones como estructuras sobreañadidas a un dispositivo fisiológico del cuerpo se perdería como si hubiéramos confundido una cosa con otra. Sin ánimos de negar el carácter somático de las zonas erógenas, buscamos con este trabajo tan sólo iniciar un nuevo recorrido, contenido ya en lo descrito hasta el momento y sin dudas manifiesto en el psicoanálisis mismo, aunque tamizado por la crítica.

En primer lugar, no puede fundarse la fantasía en las pulsiones. No nos referimos a la relación delegante-delegado anterior, sino al origen de uno y otro, a ese primer contacto con el pecho materno del que anunciamos era mucho más que un simple trago de líquido cálido.

---

<sup>217</sup> Laplanche, J., Pontalis, J. B., *"Fantasía originaria..."*, *Op.cit.*, p. 136.

<sup>218</sup> Freud, S., "Las aberraciones sexuales", *Tres ensayos de teorías sexual*, en O.C Vol. 7 (1905), Bs. As., Amorrortu, 1995, p. 153.

<sup>219</sup> Freud, S., *"Pulsiones y destinos..."*, *Op.cit.*, p. 118.

Como lo expusimos, encontrábamos a la primera vivencia de satisfacción como el momento en el que un objeto, de entre todos los posibles, activaba las pulsiones, a la manera de una presa potencial que desafía a un cazador que se desconoce como tal. Lo mismo afirmamos acerca de la psique, la situación de encuentro con el mundo generaba una modificación en el estado de quietud y sinsentido original y disponía a ponerse en acto a una psique que por ese entonces sólo era una potencia figurante sin algo que figurar, y a liberarse, ahora sí, como flujo de representaciones, afectos e intenciones. Por lo pronto, la psique como función representacional y las pulsiones en su versión psicoanalítica, se pondrían en marcha en una misma situación.

Quizás debamos imaginar el recorrido del objeto para construir un circuito que nos indique la relación primera entre la fantasía y las pulsiones. Una de las definiciones acerca del objeto que hemos adoptado lo describían como lo más contingente de la pulsión. Es preciso hacer una aclaración con respecto a esto, la contingencia de la que se habla no se refiere a que las pulsiones cambien de objeto a cada momento, se debe en realidad a una no predeterminación de uno a otro (a diferencia de lo que podría observarse con las funciones vitales). Si no puede haber un objeto atribuido a la pulsión con anterioridad al establecimiento fáctico, de una relación vivida del sujeto con el objeto, no es posible hablar de que un objeto ejerza atracción, sino hasta luego de que por un vínculo situacional un objeto devenga pulsional, en virtud de su significatividad experimentada, y no con anterioridad a este acontecimiento. Es luego de esta relación particular que podemos comenzar a hablar de una atracción (*Reiz*) por parte de un objeto: *"llamamos objeto sexual a la persona de la que parte la atracción sexual"*<sup>220</sup>. Es decir que el objeto estaría, como hemos afirmado, en el origen de la tendencia pulsional hacia él. El pasaje de la condición de posible a la de actualmente atractivo (en función de su significatividad para el sujeto<sup>221</sup>) supone un primer contacto fundamental por el cual la relación fenoménica entre el niño y el objeto se inaugure. La tendencia hacia un objeto no predeterminado sólo puede originarse luego de un contacto que produzca algún tipo

---

<sup>220</sup> Freud, S., *"Las aberraciones sexuales..."*, *Op.cit.*, p. 123.

<sup>221</sup> Una comparación similar puede encontrarse en Merleau Ponty, M., *"El cuerpo como expresión..."* *Op. cit.*

de afecto (inversión) para el cual el sujeto esté ontológicamente dispuesto. Y aquella "primera significación" que pensábamos como la condición de encadenamiento de las representaciones (una vez desplegado el flujo psíquico) contenía como condición de afecto positivo a aquellas representaciones u objetos presentes en experiencias de afección satisfactoria. Es decir que para que el objeto ejerza atracción debe ser primero integrado por esta "primera significación", que según vimos es pura capacidad organizativa, psique en potencia, y potencia figurante. Una vez organizado por esta proto-fantasía, *"como un punto de excitación implantado como lo estaría un cuerpo extraño en el organismo"*<sup>222</sup>, y que resuena al encontrar su contraparte en el exterior, se volverá ahora sí, objeto de la pulsión. La interiorización del objeto, su fantasmización es condición para la activación pulsional, en tanto su *"objeto no puede ser separado del fantasma en el que se inserta"*<sup>223</sup>. El pecho presente y placentero del amamantamiento querrá ser incorporado por el niño y por su ausencia real será desdoblado en un "pecho malo", objeto de agresiones e intenciones destructivas. Es por esta condición que Laplanche encuentra las verdaderas fuentes pulsionales en el fantasma, y según este incipiente camino paralelo, necesariamente un objeto debe ser estructurado fantasmáticamente para ser perseguido o destruido. La fantasía, aunque sea en su estado potencial, debe anteceder a las pulsiones, tanto como organizadora de su objeto, como aquella que les da voz ante sí misma. Así lo describe Castoriadis *"debe admitirse que la formación originaria de fantasías, lo que yo llamo imaginación radical, preexiste y preside toda organización de la pulsión, incluso la más primitiva que es la condición de acceso de esta última a la existencia psíquica"*<sup>224</sup>. En resumen, el primer contacto con el pecho materno genera una satisfacción que pone en marcha el flujo de representaciones y afectos de la psique, al mismo tiempo en que él mismo, el pecho, es organizado como objeto pulsional. Esto abre una nueva posibilidad para considerar las relaciones psique-soma a través de una circularidad de intercambios que los une y que se extiende hacia un orden exterior, que los pone en marcha y del que ya no podrán separarse.

---

<sup>222</sup> Laplanche, J., *"La sublimación..."*, *Op.cit.*, p. 73.

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 73.

<sup>224</sup> Castoriadis, C., *"La institución histórico social..."*, *Op.cit.*, p. 198.

#### 4.4 Intersubjetividad original y recapitulación

No puede seguir considerándose al autoerotismo como un estado no-objetal. Muy por el contrario, es el resultado de la interiorización del objeto de satisfacción. Proceso que comienza con una relación factual de producción de un placer concentrado en el órgano que se encuentra en contacto con el objeto en cuestión (la boca en el amamantamiento), y culmina con su fantasmización y alucinación. La puesta en escena de sujeto y objeto en el fantasma supone, por su parte, la activación de la potencia psíquica de figurar y organizar representaciones, que hasta el momento permanecía tan sólo como posibilidad. El flujo de representaciones es iniciado por el contacto con un objeto que dispone a esa psique en potencia a insinuarse como sentido, y de ahora en adelante, a recrear aquellas representaciones ligadas en su origen a una experiencia satisfactoria, o a crear algo con relación a ellas. La autosatisfacción de la que se nutriría la idea de mónada psíquica tiene como condición fundamental una relación objetal original, y así, su clausura sólo puede ser segunda al contacto e interiorización del objeto que la mueve por vez primera. Habrá que dar cuenta de la particularidad de esta primera relación a través de lo que puede rastrearse en la noción de una satisfacción por representación, como aquella satisfacción psíquica que surgiría luego de una experiencia corporal del mismo tipo.

La satisfacción alucinada del deseo de la que habla Freud, retomada luego por Castoriadis para describir a la mónada psíquica como un estado autoerótico, no es sólo una recreación del objeto interiorizado como recién anunciamos; no consiste únicamente en la recatectización de la imagen de un objeto. Por esto es necesario echar un poco de luz sobre lo que se entiende por interiorización del objeto e intentar aclarar esta idea que tiende a repetirse en psicoanálisis sin mayor reflexión. En primer lugar habría que definir qué es lo que se interioriza y distinguirlo, por su parte, de cualquier otra representación. Para comenzar diremos que toda representación es siempre interior, de manera que la interiorización de un objeto no es tan sólo, y como podría suponerse, su representación. De lo contrario la interiorización sería exactamente igual que la representación que resulta de la percepción de un objeto exterior.

Tenemos entonces un proceso doble: por un lado aquel por el que un objeto exterior es representado interiormente, pero que aun así permanece exterior a ella, y así se lo considera. Luego, por otro lado, es sobre esa representación que se ejerce la interiorización, que supone un hacer propio el objeto exterior representado y el ponerlo en juego en una relación intrasubjetiva. En otras palabras, se trata de la interiorización de una interioridad; la creación por parte de la fantasía de un objeto de satisfacción conforme a un objeto exterior, a su representación, con el cual se entablan relaciones como si se tratase del objeto exterior propiamente dicho. De la misma manera en que luego de una discusión real en la que no dijimos todo lo que quisimos, continuamos peleando con el otro en el orden imaginario, y le hacemos decir lo justo como para que nuestras contestaciones fantaseadas siempre nos hagan tener razón.

Así, si retomamos nuestro problema original podríamos pensar que la misma necesidad de una reposición imaginaria que está por detrás de la alucinación tiene gran relevancia a la hora de pensar las condiciones sobre las cuales se constituyen las subjetividades. Pues entrar en el orden de la interiorización implica un desplazamiento sustancial en cuanto a la consideración de aquello que es representado, ya que incluye algo más que una simple imagen o huella mnémica. Lo que se representa el niño además de ser un objeto ligado a una experiencia de satisfacción, es una relación. Puntualmente: una relación que no puede manejar. Pensemos en lo siguiente, la satisfacción por alucinación se produce, justamente, cuando el objeto real no está presente. Es decir que la imposibilidad de contar con el objeto real es resuelta con su presencia fantasmática, ya que la alucinación no sólo contiene la imagen del objeto satisfactorio, sino también su disposición en la relación con respecto al representante. Y esto constituye una característica esencial que distingue la naturaleza de este primer objeto de cualquier otro. Es legítimo aclarar que esta distinción merece ser acentuada, ya que según veremos es presa de los problemas terminológicos que impiden al psicoanálisis analizar este tipo de fenómenos en su justa medida, tal como veremos. Por este motivo, mantendremos esta terminología deliberadamente hasta el punto en que nos conduzca a absurdos tan notorios que nos exijan de una vez por todas un cambio de rumbo en cuanto al lenguaje, y

que supone, principalmente, una apertura distinta en cuanto a las consideraciones del análisis psicogenético.

Un objeto del mundo permanece ahí al alcance de todos, "esperando" ser "negado" por la acción destructora de cualquier criatura movida por su deseo. Y describir su estar en el mundo con un verbo, por más pasivo que nos resulte, conforma desde ya un abuso que el lenguaje nos impone: permanecer y esperar suponen una intención que a través de esos términos buscamos inútilmente borrar. Por esto mismo nos referimos a esos objetos como reposados sobre sí, presencias sin intenciones, y por lo tanto sin nada más que ellas, puras cosas con las que uno no puede relacionarse, sino simplemente manejarlas según antojo. No nos vinculamos verdaderamente con ellas: jamás le preguntaríamos a una manzana si se dejaría comer y más improbable aún sería obtener de ella una respuesta negativa, tan sólo la consumimos, sin preámbulos. Porque toda interacción real se funda en la posible negativa de quienes se encuentren comprometidos en ella, y si de pronto el mundo natural se nos aparece en algún punto como "animado por una vida secreta"<sup>225</sup> (tal como lo describimos en capítulos anteriores), las razones deben ser buscadas en la particularidad del "primer objeto" que, al igual que el niño, cuenta con la capacidad de afectar y de construirse un mundo propio. Aquí comienzan a esbozarse aquellas inconsecuencias del lenguaje psicoanalítico. Este "objeto", lejos de estarse en su lugar, siempre a la mano de quien lo deseé, puede entrar en un verdadero intercambio desde el preciso momento en que es capaz de retirarse de la misma relación. Por lo tanto, el pecho materno no es ni puede ser un objeto del mundo, el niño no dispone de él, se le da y se le escapa, lo satisface con su presencia y genera frustración con su espera. Afecta y es afectado en función de ello. Se presta y acerca al amamantar, y se niega con su ausencia, como rechazando al niño hambriento que llora por él. No es, entonces, un objeto a secas, tiene intenciones propias, que despiertan otras tantas (por momentos contrapuestas), *"en la medida que gratifica, el pecho es amado y sentido como 'bueno'; y en la*

---

<sup>225</sup> "...el objeto percibido está animado por una vida secreta y la percepción, como unidad, se hace y se deshace sin descanso". Merleau-Ponty, M., "Los prejuicios clásicos..", *Op.cit.*, p. 41.

*medida en que es fuente de frustración, es odiado y sentido como 'malo'*<sup>226</sup>. Y estos sentimientos no son exclusivos del placer o displacer que pueda desprenderse de su presencia o ausencia, sino también, de lo que para el niño puedan ser las intenciones que mueven al pecho a presentarse o retirarse, lo que lo coloca en una dimensión totalmente distinta. No es la satisfacción únicamente la disminución de una tensión, está, a su vez, acompañada del deseo de satisfacer de quien la produce. De manera que la disposición del objeto en relación al niño, tal como lo anunciamos, se vuelve un componente esencial dentro de las mismas experiencias placenteras y displacenteras. Sus reacciones no están específicamente dirigidas al pecho como un objeto del mundo, ya que la satisfacción que resulta de su contacto es vivida como algo deliberadamente otorgado por el pecho, y lo propio ocurre con el displacer. Melanie Klein describe dos actitudes originales que desprendidas del placer y displacer necesariamente requieren una intención ajena a la que referirse. Pues la *gratitud* es un sentimiento que obliga a agradecer un favor recibido por alguien y así a corresponder con él. No es algo que recaiga sobre lo recibido (el placer), sino que se refiere específicamente a quien hace la entrega y a sus motivos. Por el contrario, la *envidia* como "*sentimiento enojoso contra otra persona que posee o goza de algo deseable*"<sup>227</sup>, resulta de la privación de una gratificación que ha quedado para el bebé retenida en el pecho frustrante, y lo lleva a querer dañarlo (más por su negativa a darse que por su ausencia real). Estas relaciones que superan al objeto mismo y conciernen a las intenciones que originan su darse o negarse forman parte constitutiva de la subjetivación del niño. Pues el vínculo original entre el niño y su "objeto" está fundado en una reciprocidad de posibilidades<sup>228</sup> de afectar. A estos problemas nos conduce la teoría psicoanalítica, nos pone frente a un "objeto" que es capaz de afectar y que tiene intenciones propias, como si eso fuera realmente posible. Pues se ama y odia a quien puede amar y odiar y, como el afecto no es una propiedad de los objetos, que se ignoran a sí

---

<sup>226</sup> Klein, M., "Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé", en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, O.C., Vol. 3, Bs. As., Paidós, 2001, p. 72.

<sup>227</sup> Klein, M., "Envidia y gratitud", en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, en O.C., Vol. 3, Bs. As., Paidós, 2001, p. 186.

<sup>228</sup> "La comunicación o la comprensión de los gestos es resultado de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro", Merleau-Ponty, M., "El cuerpo como expresión...", *Op.cit.*, p. 203.

mismos, debemos concluir que el pecho materno sería en realidad, si mantuviéramos la terminología, algo así como un objeto-para sí, lo que no podría convencernos bajo ningún punto de vista. De manera que el pecho materno no es ningún objeto como se lo considera en la teoría psicoanalítica, sino que tiene todos los rasgos de un sujeto y así es como debe ser pensado.

Ahora bien, debemos corregirnos. Según concluimos, la psique como flujo de sentido se pone en marcha a partir del contacto con un primer objeto. Pero en tanto el pecho materno como parte total de la madre es ya un sujeto, capaz de afectar al niño de la misma manera en que éste lo hace con él, y en tanto se encuentra presente y es motivo inicial del despliegue representacional de la psique, como la psique misma, tendremos que afirmar que toda subjetividad es originalmente una intersubjetividad y que la existencia individual está definida por lo social.

La psique tiene como origen y horizonte de sus operaciones a un otro, que es mal llamado "objeto" de satisfacción de deseos, pero que es en realidad un sujeto, por ser quien dispone de sí mismo en las relaciones que entabla con el recién nacido. Por lo tanto, la primera representación psíquica contiene ya la manifestación de la subjetividad del otro, como su capacidad de desear darse al niño y como condición de su presencia, que será luego fantaseada en la satisfacción alucinada. Pues es el deseo del otro lo que entra en juego en la representación y no el objeto como tal. La afirmación de Hegel es contundente: "*el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el deseo del otro*"<sup>229</sup>. Pensemos en el "quiero que me quieras" que está detrás del intento reiterado de la joven enamorada por reconfirmar el amor de su novio, aún teniéndolo ya como pareja. Es que no queremos simplemente a alguien a nuestro lado, queremos que ese alguien quiera también estarlo, y esto se vuelve más importante que su propia compañía. El deseo humano se dirige a otros deseos o en todo caso a objetos deseados por otros. Como sostiene Lacan, que ha sido fuertemente influenciado por la

---

<sup>229</sup> Traducción comentada de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, en Kojève, A., "A modo de introducción", en *La dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*, Bs. As., Fausto Ediciones, 1999, p. 14.

lectura de Kójeve sobre Hegel: *"el deseo del hombre es el deseo del otro"*<sup>230</sup> y esto constituye su condición estrictamente social. Sin embargo, en Lacan se produce un deslizamiento del sentido que no estamos dispuestos a compartir. Desear el deseo del otro puede ser interpretado de distintas maneras. Podría pensarse, como aquí lo hacemos, que el deseo nace junto al deseo del otro como por un acto de co-institución, y que se ve modificado de acuerdo al devenir de su relación con él. Por el contrario, podría ser que el deseo propio sea lo que el otro desea, es decir, que mi deseo no sea propio sino el del otro, problema que estaría en la base de la alienación, desarrollada por Lacan. Luego de esto, diremos que el niño no desea al pecho como mero objeto productor de satisfacción, sino que desea un pecho deseando dársele y amamantarlo. Ante su ausencia real, que podría ser fantaseada como su deseo de no mostrarse, el niño lo hace presente de forma alucinada, que además de ser una reposición imaginaria, es también la modificación, en la representación, del deseo propio del pecho según el deseo del niño. La autosatisfacción, así, consiste en una serie de representaciones encargadas de modificar de forma alucinada el deseo del otro, en el caso de que no concuerde con el propio, y hacerlo presente por esa vía<sup>231</sup>, porque *"la psique conserva bajo su dominio ese otro imaginario al que, en las fantasías, hace hacer lo que desea"*<sup>232</sup>. Esto no significa que se construya una escena en la que el otro se vea obligado a seguir los deseos del fantaseante, sino una vez más, en la que éste esté de acuerdo con él y deseé lo mismo. Un ejemplo de la intersubjetividad del deseo, puede ser encontrada en el masoquista trabajado por Deleuze en "Presentación de Sacher-Masoch".

Lejos de conformar con el sádico una unidad dialéctica, difundida clínicamente con la categoría de sado-masochismo, su relación es absolutamente imposible. La necesaria complementariedad que supone esta categoría, como si las perversiones de ambos se requiriesen recíprocamente, se invalida debido a que la postura de cada uno con respecto a su partenaire no permite la posibilidad de una correspondencia mutua: no hay acuerdo entre lo que busca un sádico en su objeto de placer y lo que busca un masoquista. El verdadero sádico domina y

---

<sup>230</sup> Lacan, J., *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Bs. As., Paidós, 1995.

<sup>231</sup> Por la vía de la modificación del deseo del otro.

<sup>232</sup> Castoriadis, C., *"La institución histórico social..."*, *Op.cit.*

somete al otro, al punto de negarlo. Su intención es la de demostrar una violencia que si bien tiene a su víctima como blanco, no la tiene como destinatario: es "*una demostración que se confunde con la soledad perfecta y con la omnipotencia del demostrador*"<sup>233</sup>. El verdugo se apropia de una víctima que no elige estar en ese rol y disfruta en proporción directa con la disminución de su consentimiento, "*nada es más ajeno al sádico que la intención de persuadir o convencer*"<sup>234</sup>. La voluntad del otro se anula desde antes incluso de los tormentos y humillaciones que forman parte de su práctica, y el elemento personal se borra por completo, oponiéndose así, directamente a las intenciones del masoquista, que jamás aceptaría ser sometido por un sádico. Su perversión se caracteriza por la persuasión y la educación de su partenaire, "*nos hallamos ante una víctima que busca un verdugo y que tiene necesidad de formarlo, de persuadirlo, y de hacer alianza con él para la más extraña de las empresas. Por eso el masoquista elabora contratos, mientras que el sádico abomina de todo contrato, y los vulnera*"<sup>235</sup>. El masoquista necesita del convencimiento de su verdugo, elabora un pacto con él, un común acuerdo, en función de lograr que el deseo de uno sea el del otro. A diferencia del sadismo, "*las cosas deben ser dichas, prometidas, anunciadas, cuidadosamente descritas antes de consumarse*"<sup>236</sup>, pues el deseo del verdugo está contemplado por el masoquista y forma parte constitutiva de la relación. Deleuze lo describe brillantemente con las siguientes palabras: "*atádme si queréis*"<sup>237</sup>, ya que el acuerdo de deseos es finalmente lo deseado por el masoquista. En ello reside la distinción radical con el sádico que en su "perfecta soledad" niega al otro como sujeto deseante y lo consume como un objeto cualquiera. De esta manera la relación masoquista como ejemplo de intersubjetividad nos permite comprender el funcionamiento psíquico tal como opera en su origen, es decir: en tanto deseo que nace tendido a otro deseo.

---

<sup>233</sup> Deleuze, G., *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Bs. As., Amorrortu, 2001.p 23

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Op. cit.*, p. 25

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> Deleuze, G., Guattari, F., "¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?", en *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

La relación de implicación entre el sujeto deseante y ese otro que está por detrás del deseo deseado, y que encarna la intersubjetividad original en la que se funda la psique, según creemos, puede encontrarse perfectamente expresada en el matema del fantasma lacaniano ( $\$ \diamond a$ ), principalmente por dos motivos. En primer lugar por lo que se compone en su estructura que, además de tener un valor algorítmico que aquí no retomamos, adquiere por lo que representa las características de un esquema reunidor que, como un fotógrafo indiscreto retrata el momento mismo de la inauguración subjetiva. En segundo lugar se encuentran las razones que están en el origen de la constitución del fantasma, y que responden al acto de nacimiento del sujeto como deseante. En otras palabras, en la relación contenida en el fantasma se representan las condiciones que le dan origen<sup>238</sup>. En ambos casos al otro extremo del sujeto se encuentra un otro, que según venimos exponiendo es quien pone en marcha el flujo psíquico y pulsional.

El fantasma surge como una respuesta construida por el sujeto para enfrentarse al enigma del deseo del Otro. El sujeto le hace una pregunta: *che vuoi?*, ¿qué es lo que realmente quieres?, lo cuestiona sobre sus intenciones, sobre su deseo. Según el grafo lacaniano el fantasma cumpliría la función de tapón imaginario para la falta en el Otro, como una respuesta propia a una pregunta nunca contestada del todo. Y si nos preguntamos por el momento en que puede producirse esta pregunta, deberíamos responder: en tanto el Otro no deja ver sus intenciones, o esas intenciones no son coherentes. Y finalmente, qué es más incoherente que lo que no concuerda con uno. Entonces, pensamos que la pregunta por el deseo del Otro se realiza cuando su representante o portavoz (el pecho en nuestro caso) no está presente, o cuando su presencia es igualmente insatisfactoria, es decir, cuando no concuerda con el deseo del niño. Reencontramos en este punto las mismas características que la autosatisfacción por representación: la fantasía surge en ausencia real del pecho y lo que se fantasea es el deseo de ese Otro de acuerdo al deseo del niño.

Por otro lado tenemos la estructura del fantasma, que contiene al sujeto deseante ( $\$$ )

---

<sup>238</sup> Hacemos referencia a una cita anterior de Laplanche y Pontalis utilizada en este mismo sentido, "el origen de la fantasía está integrado en la estructura misma de la fantasía originaria", Laplanche, J., Pontalis, J.B., "La fantasía originaria...", *Op.cit.*

anudado al "objeto" de su deseo a través del *losange* ( $\diamond$ ), que entre sus funciones lógicas<sup>239</sup> supone una relación de reciprocidad total entre los componentes que vincula. Cualquiera sea la causa por la que el sujeto esté dispuesto hacia el objeto, éste debe corresponder de igual forma con él. El deseo y la intencionalidad que caracterizan al primero, son así, perfectamente atribuibles a éste último, y constituyen razón suficiente para desplazarlo de su objetividad mal heredada y para restituirle su condición de sujeto, tal como hemos hecho anteriormente<sup>240</sup>. Esto parece insinuarse a través de la nomenclatura utilizada por Lacan, ya que el lugar que ocupa el objeto en este esquema está indicado con una la letra *a* minúscula, del francés *autre*, otro. De manera que el espacio que le corresponde al objeto de deseo está originalmente ocupado por otro sujeto.

De acuerdo con nuestras últimas apreciaciones el fantasma lacaniano parecería afirmar la idea de una intersubjetividad original, de la misma forma en que lo hicimos hasta aquí. Sin embargo debemos prestarle importancia a un segundo aspecto, pues hasta ahora hemos aplicado este esquema para pensar únicamente el momento primero de inauguración representacional de la psique. Hacemos esto aún sabiendo que es utilizado por Lacan para describir el ingreso del sujeto al orden simbólico y que expresa todas las relaciones con objetos de deseo, y no sólo la primera, de la que nos ocupamos aquí. Nos preguntamos qué queda de ese otro al que se refiere originalmente el sujeto cuando hablamos de objetos de deseo (el zapato del fetichista o el puño deseoso por golpear del masoquista). No es que el pecho materno no sea considerado uno de ellos (al contrario es el primero), pero qué sucede con el resto de los objetos que también pueden ser incorporados al fantasma. Cuál es la relación entre la intersubjetividad primera que es representada en el fantasma y las causas por las que cualquier otro objeto deseado sigue siendo integrado en su esquema en el lugar de ese otro (*a*) y bajo su nombre.

El *objeto a* no es denominado de esa forma por casualidad, tampoco indagamos las razones concretas, aunque con respecto a ello arriesgamos que es una consecuencia de ese primer

---

<sup>239</sup> Disyunción, conjunción, lo más grande, lo más pequeño, etc.

<sup>240</sup> "El sujeto estricto, es alguien a quien podemos imputar ¿qué? nada más que el ser como nosotros". Lacan, J., "Clase 10. Agalma" en *Seminario 8. La transferencia*, Bs. As., Paidós, 1999.

vínculo con el otro que inaugura a la psique, como una relación que se establece como modelo de las futuras relaciones con el mundo. En primer lugar, el *objeto a* es comparado por Lacan con los objetos parciales (el seno), y más allá de que no puedan ser remitidos por el niño a una persona total, en tanto se niegan y se dan, comparten las mismas características subjetivas que ella. Y aquí encontramos nuevas relaciones, porque de acuerdo a las disposiciones de la subjetividad de ese "objeto", que ya dijimos que es un sujeto, y según la tipología kleiniana será considerado como bueno si se presenta y malo si se retira. La vinculación entre ambas concepciones parece ser anunciada por Lacan en el siguiente fragmento: "*este objeto, agalma, pequeño a, objeto del deseo, cuando lo buscamos según el método kleiniano, está allí desde la partida, antes de cualquier desarrollo de la dialéctica, está allí como objeto del deseo (...) es este objeto bueno, o este objeto malo, que la amiga Klein sitúa en algún lugar en este origen, en este principio de los principios que está aún antes del período depresivo*"<sup>241</sup>. En ambos casos en un principio hay un primer objeto que siempre se sustrae, y por lo tanto un objeto deseante, que es en realidad un otro. El *objeto a* es el deseo del otro como objeto original, que conforma, junto a la imaginación radical como potencia posibilitadora, una matriz constitutiva sobre la que reposará la subjetividad en cuanto se actualice como flujo. Pero no se lo puede reducir tan sólo a un objeto parcial, porque su importancia reside, a su vez, en la marca subjetiva que produce por encontrarse ligado a la psique en su origen. Es el espacio creado por la relación originaria con el otro, que luego será llenado por cualquier otro objeto. Porque esta relación de entrelazo no es contingente sino más bien estructurante de la subjetividad del hombre, y la interpretación según la cual el *objeto a* "*es en realidad el sostén del deseo*"<sup>242</sup>, su causa, es ya subsidiaria de ella. Los objetos deseados ocuparán el lugar de *a* en la estructura del fantasma como consecuencia de esa relación intersubjetiva en la que nace la psique: la tendencia a otros objetos es resultado de la innegable presencia del otro en la subjetividad desde la primera hora y establece las condiciones por las que otros objetos serán deseados. De manera que el *objeto ha pensado*

---

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> Lacan, J., "Clase 14. La pulsión parcial y su circuito." En *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Bs. As., Paidós, 1999.

como un sujeto, crea el lugar y es referencia fundamental para el resto de las relaciones con el mundo. Tal como sostiene Melanie Klein: *"el pecho bueno, externo e interno, llega a ser el prototipo de todos los objetos protectores y gratificadores; el pecho malo, el prototipo de todos los objetos perseguidores externos e internos"*<sup>243</sup>. De acuerdo a esto, y según nuestra opinión, la subjetividad se irá configurando según el darse o negarse del "objeto", es decir, de las relaciones con el otro, que constituye el patrón original para la medida del mundo. Será afectado positivamente aquello que se corresponda con el modelo del pecho bueno, presente en la primera experiencia de satisfacción y que supone, según lo afirmado hasta aquí, un afecto positivo del pecho hacia el niño como condición anterior, ya que no lo hace bueno únicamente el producir placer, sino el hecho de desear hacerlo y ofrecerse al niño. Pues el darse del pecho es consecuencia de una intención que implica un afecto positivo que recaiga sobre aquello a lo que apunta. En otras palabras, que el niño sea, también, afectado positivamente por el pecho.

Si agregamos a esto que es por la "primera significación" que pone en juego la autofinalidad del sujeto, por la que se valoran positivamente los objetos de satisfacción (más allá de cualquier funcionalidad), y en tanto es el primero de ellos el pecho bueno, será finalmente en referencia a él que se catectizarán las sucesivas representaciones. Aquellas que aspiren a ser placenteras y motivo de investimento afectivo tendrán como condición ser compatibles con la representación surgida del contacto con el pecho (o con cualquier otro objeto-sujeto que esté en su lugar), que inaugura por decirlo de alguna manera, el flujo psíquico. Así, los deslizamientos y condensaciones propios de los procesos primarios del pensamiento y las cadenas que vayan estructurándose producto de la ligazón de representaciones, que en su conjunto conformarán la subjetividad del niño, tienen como origen y medida, el afecto del otro. Su presencia como componente fundamental para el despliegue original de la imaginación radical, está en la base de todas las valoraciones y jerarquizaciones de representaciones que comiencen a construir el mundo propio del recién nacido. Es decir que el afecto positivo del pecho despierta un afecto positivo en el niño, y todo lo que pueda acordar

---

<sup>243</sup> Klein, M., *"Algunas conclusiones teóricas..."*, *Op.cit.*, p. 72.

con este patrón será considerado como placentero y susceptible de ser conservado. Esto puede ser encontrado en la descripción del *yo-placer* introducida por Freud en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, como la relación primera entre el sujeto y el mundo, a partir de un criterio inicial de distribución de objetos, que tiene a los objetos buenos como modelo de lo incorporable<sup>244</sup> (y con los cuales el sujeto se identificaría absolutamente), con anterioridad incluso a saber si están o no, estos objetos, en la realidad. Según la explicación de Lacan, el *yo-placer* podría ser entendido de esta forma: "*no habría surgimiento de los objetos si no hubiera objetos buenos para mí. Este es el criterio del surgimiento y del reparto de los objetos*"<sup>245</sup>. Por lo tanto, y tal como afirmamos, el afecto que caracterizaría al pecho bueno como sujeto, se establece como una condición primera, estructural para nosotros, sobre la cual se modelarán los futuros sistemas de valores, la imagen propia, y la objetivación del mundo propiamente dicha, como el mundo enfrentado al sujeto que propone la ciencia moderna y es producto de una racionalización. Pero aún así, una vez sucedido esto, este criterio que tiene su fundamento en la relación intersubjetiva original, en tanto matriz, no desaparece, sino que más bien subsiste en silencio, acogiendo a la totalidad de las relaciones con los otros y con el mundo, las operaciones psíquicas, e incluso a las facultades intelectuales que vayan desarrollándose en el futuro. Porque este esquema no es sustituido y neutralizado por otro. Como sabemos una instancia psíquica puede separarse de otra sin que esto implique la anulación de la primera. Su relación está más cercana a la coexistencia que a la negación de una por otra<sup>246</sup>. En este caso, al yo placer se le agrega una facultad del pensar que juzga, ahora sí, la existencia o no del objeto considerado anteriormente como placentero. La prueba de realidad que acompaña a la aparición del yo, como instancia constituida, se suma a la matriz significativo-afectiva, que a partir de ese momento, sin ser desechada, continuará operando pero de forma mediada. Freud lo explica de la

---

<sup>244</sup> "El yo placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lado, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo", Freud, S., *La negación*, en O. C., Vol. 19 (1923-25), Bs. As., Amorrortu editores, 1995, p. 254 y 255.

<sup>245</sup> Lacan, J., "Del amor y la libido", en *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Bs. As., Paidós, 1999.

<sup>246</sup> En la segunda tópica freudiana el Yo se separa del Ello, y en conjunto con el Superyó constituyen el sujeto. Sin que esta separación signifique una atrofia de las instancias precedentes.

siguiente manera: *"en verdad, la sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento. Se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, sólo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después"*<sup>247</sup>. Así, el juicio de existencia como función intelectual que caracteriza a los procesos secundarios se separa respecto del proceso afectivo, pero necesita de él, pues es condición de aprehensión de aquello que luego será juzgado. El juicio, nos dice Freud, *"debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina"*<sup>248</sup>. Es decir que el juicio de atribución, o la función intelectual de racionalización, recae sobre un tipo de relación con el mundo anterior y de carácter fundamentalmente afectivo, pues lo bueno y lo malo resultan de una forma de valoración que destaca lo que da placer y está al alcance, y evita, por otro lado, lo que hace daño o rechaza satisfacer. Podemos ver muy bien esta superposición de órdenes en los casos de duelo o en la melancolía: quién sufre de estos males, aún sabiendo que su objeto de amor ya no está, desde otro orden (anterior diremos nosotros), no consigue dejarlo ir y permanece atado a él. Podemos negar algo intelectualmente, pero difícilmente esto suspenda, tanto en los casos citados como en muchos otros, las relaciones afectivas con lo que es negado. De esta forma, y en tanto la tarea de la que se ocupa el juzgar supone la posibilidad de afirmar o negar contenidos del pensamiento, nos preguntamos cómo es que esa negación puede producirse.

Apenas nos interrogamos esto nos apercebimos de una propiedad de carácter lógico de lo existente: siempre es afirmación de sí mismo. Por lo tanto no hay negación sino en referencia a otra cosa<sup>249</sup>. Intentemos imaginar la posibilidad de negar algo sin establecer relaciones con otros elementos. Cómo negamos la noche con el día sin haber conformado previamente entre ellos una relación de contradicción, el día por sí solo no podría ser la negación de nada. Pensemos en negar algo con una fotografía: cómo podríamos decir con una única imagen: "las

---

<sup>247</sup> Freud, S., *"Formulaciones..."*, *Op.cit.*, p. 228

<sup>248</sup> Freud, S., *"La negación..."* *Op.cit.*, p. 254.

tazas que están sobre la mesa no son blancas", o "el sombrero que llevo en mi cabeza no es mío", esto es imposible. Probablemente, si tuviéramos oportunidad de agregar más fotografías y formar una secuencia podríamos llegar a hacer entender nuestro enunciado. Quizás lo lograríamos mostrando con otra imagen que las tazas en su cara posterior tienen otros colores, o que el sombrero lleva una etiqueta en su interior con el nombre de otra persona. Aún así no garantizaríamos un buen resultado, pues muchísimas otras cosas están también representadas en esa secuencia. De lo que estamos seguros es de la necesidad de una cierta codificación de elementos para lograr la negación<sup>250</sup>. De manera que si el juicio supone, como describe Freud, "la creación del símbolo de la negación"<sup>251</sup>, una modificación en las formas de organización de los procesos psíquicos tiene que haberse producido, una primera codificación diremos.

A los procesos primarios del pensamiento que se caracterizan por los desplazamientos totales, por la ausencia de contradicción y negación, y cuyos materiales son las representaciones-cosa, se les superpone un modo de funcionamiento reglado por el lenguaje que establece relaciones que sólo por él son aprehensibles. Esta nueva regulación psíquica coincide con la instancia preconciente, sede de "nuestro yo oficial"<sup>252</sup>. Sistema que se constituye a partir de la relación entre las representaciones de objeto originales y un nuevo tipo de representaciones de carácter lenguaje: "el sistema Prcc. nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Tales sobreinvertiduras, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del Prcc"<sup>253</sup>. Esto no quiere decir que estas nuevas representaciones sean exclusivas del sistema preconciente (encontramos también palabras en

---

<sup>249</sup> Incluso la negación hegeliana, a la que no nos estamos remitiendo en este lugar, necesita de la referencia de un elemento a otro.

<sup>250</sup> Habrá que analizar si la negación sólo remite al código, o si por el contrario, puede fundarlo en un principio.

<sup>251</sup> Freud, S., *Op.cit.*, p. 257.

<sup>252</sup> Freud, S., "Carta 52...", *Op.cit.*, p. 275.

<sup>253</sup> Freud, S., "Lo inconciente...", *Op.cit.*, p. 198

el inconciente), pero el modo en que son tratadas en esta instancia no difiere del de las representaciones-cosa<sup>254</sup>.

Si bien los términos de un lenguaje obtienen su significado a partir de la remisión a un código preexistente (que según Saussure se construye por relaciones de oposición y diferencia), en la medida en que en el inconciente no hay tal organización, mal que les pese a los lacanianos, toda significación que resulte de una articulación estructural, es decir toda significación lingüística por ejemplo, estallará y será recompuesta en otra cosa. Laplanche al interrogarse acerca del estatuto de las representaciones-palabra en el inconciente, afirma lo siguiente: *"estas representaciones auditivas, verbales, están presentes en el inconciente sólo a título de representaciones-cosa; son tratadas como 'cosas'; sin respeto por la estructura lenguajera"*<sup>255</sup>. Sus asociaciones no responden a una regulación propia del lenguaje, que en términos económicos podría ser descrita como caracterizada por barreras y facilitaciones delimitadas, que permitan simbolizaciones particulares que no permitan que cualquier cosa pase por cualquier otra. En el inconciente, en cambio, las relaciones entre palabras no responden a su posición en un código, ni su significado puede extraerse de él. Y es aquí, finalmente, donde nuestro recorrido en función de conocer las condiciones por las cuales el sujeto se relaciona originalmente con el mundo, tienen relevancia fundamental para comenzar a analizar el resto de las prácticas individuales y sociales. Porque el modo de funcionamiento psíquico inconciente, en tanto proceso primario, puede ser dilucidado a partir de lo que hemos estado hablando aquí acerca de la primera relación con el mundo. La referencia al inconciente reside en que los elementos que se encuentran en él cobran su sentido de la misma manera en que lo hacían los objetos originalmente. Hablamos de una relación prelingüística con el mundo y con el propio lenguaje, pues las palabras tienen para el niño, como decíamos, el mismo estatuto que cualquier otro objeto del mundo. Detrás de las

---

<sup>254</sup> "En la esquizofrenia las palabras son sometidas al mismo proceso que desde los pensamientos oníricos latentes crea las imágenes del sueño, y que hemos llamado el proceso psíquico primario. Son condensadas, y por desplazamiento se transfieren unas a otras sus investiduras completamente; el proceso puede avanzar hasta el punto en que una sola palabra, idónea para ello por múltiples referencias, tome sobre sí la subrogación de una cadena íntegra de pensamientos.", *Op. cit.* p. 196.

<sup>255</sup> Laplanche, J., "El inconciente y el ello...", *Op.cit.*, p. 124.

palabras, como de los objetos, se expresa un deseo y una intención que los hacen escapar a las intenciones del niño. Su sentido, así, es el resultado de la experiencia de un mundo originalmente mediado por el otro. Una palabra, como una caricia, es la manifestación de una presencia y un afecto, de la misma manera en que lo son el dar de amamantar, el cargar al niño, o incluso el maltratarlo o ignorarlo.

Originalmente las palabras son, al igual que los objetos, buenas y malas, y su sentido es casi exclusivamente afectivo. Lejos de cobrar un significado por medio de la remisión a un código anterior, las palabras significan las intenciones afectivas del otro. Se vuelven los significantes de un "código" que se instituye dentro de la misma relación intersubjetiva y a partir de ella, inaugurando de esta manera una forma de comunicación pre-verbal que no necesita de la anterioridad de un sistema común de significaciones convenidas para poder realizarse, sino que las crea<sup>256</sup>. Si cada signo, como lo explica Saussure, obtuviera su sentido de su relación con todos los otros signos, no se explica cómo el primero de ellos tendría sentido para el niño, ni cómo la oposición entre dos signos, que fundaría el principio del sistema de la lengua, podría alguna vez producirse, ya que sería imposible enfrentar dos términos que no tienen algo de sentido como para oponerse. Si no hubiera algún tipo de diferencia entre ellos nunca podría haber oposición ni inclusive relación. Es por esto que sin necesidad de un todo anterior, el niño va construyendo una suerte de codificación respecto de su experiencia de sí y de su relación con el otro, que se acomoda a cada momento a partir del cumplimiento o de la frustración de sus expectativas más próximas.

El llanto, en el niño que es cargado en brazos por su padre, puede ser considerado como todo un fenómeno de comunicación, sin objeciones. Y la inmediata respuesta del padre al regresarlo a los brazos de su madre demuestra un grado de recepción del mensaje envidiable hasta por el más experto de los comunicadores. Lo que en apariencia parecería mostrarse, desde perspectivas lejanas, sin formalización alguna, no debe ser considerado por ello únicamente una pura reacción natural ante un estado particular del cuerpo. El llanto puede

---

<sup>256</sup> "Los elementos del lenguaje (...) figuran allí como elementos entre otros, que toman su sentido de la experiencia infantil singular y no, en lo esencial, de su inserción en un código universal"; *Ibid.*

ser un mensaje con destinatario perfectamente diferenciado; destinatario que, digámoslo, es él mismo un signo cuyo sentido ha sido sedimentado por la experiencia reciente del niño; signo de un afecto que en nuestro ejemplo motivaría un rechazo. Es la misma relación que puede encontrarse a partir del desdoblamiento del pecho propuesto por Melanie Klein, según el modo en que el niño vive su vínculo con él. Se privilegia lo que acuerda con uno, lo que se da y es placentero, y se rechaza lo que en un principio pareciera rechazarnos<sup>257</sup>, y en función de esto se produce la comunicación originalmente, sobre un mundo de sentido afectivo que se va creando y recreando en la relación particular con el otro, que es finalmente quien media mi relación con los objetos, pues el mundo es al fin de cuentas lo que el otro me da y me quita.

Sobre este primer nivel se montará el sistema preconciente, las significaciones sociales, los distintos lenguajes, y las relaciones racionales con el mundo cuyos objetos son construcciones mediadas por el juicio. Sin embargo, y como hemos repetido en varias ocasiones, este nivel original no es sustituido por el otro: una palabra nace originalmente de una relación afectiva-significativa, anterior incluso al significado que una lengua pueda darle, y esto se repite con cada uno de los objetos del mundo, que se recortan sobre la significatividad del otro.

---

<sup>257</sup> "El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo"; Freud, S., "La negación...", *Op.cit.*, p. 254.

### Consideraciones finales

El título que abre este último fragmento no es casual, ha sido escogido por razones que creemos de suma importancia a la hora de finalizar este trabajo. Principalmente por lo que puede implicar el aventurarse a declarar una conclusión acerca de alguna problemática, y el riesgo que siempre se corre de dejar entender con ello que esa problemática se declara concluida. Este tipo de arrogancias epistemológicas son las que llevan por momentos a sobrevalorar resultados, que considerados en su justa medida podrían ser de mayor utilidad; y por otro lado, a minimizar la importancia del problema, cuya riqueza parecería extinguirse en cuanto se lo sentencia a muerte con una última frase.

Ya sea que la ciencia avance por acumulación o por rupturas (no es momento para discutirlo), debe tener por condición la posibilidad de ser continuada, tanto a partir de una serie de pasos que sigan a otros, como de aquellos que se vuelvan sobre sí o inauguren caminos paralelos, también ellos sujetos a variaciones. Por consiguiente, creemos más apropiado hablar de cierre que de conclusiones, y preferimos considerar a este último fragmento del trabajo como el final de un recorrido, apenas iniciado. Y que deja como resultado seguro un conjunto de interrogantes, muchos de ellos tangencialmente contemplados en su desarrollo, que junto con algunas de las cuestiones con las que hemos acordado finalmente, se establecen como una base incipiente sobre la cual retomar la investigación. Pues este trabajo es tan sólo el comienzo del desarrollo de una problemática mucho más amplia, que merece ser continuada con mayor detenimiento, y cuyos resultados, si bien inciertos en una etapa preliminar como ésta, se insinúan como posibles de ser retomados en varias direcciones. Muchas de las cuales han sido aquí, si no desplegadas en parte, por lo menos mencionadas como terreno de análisis y problematización. Por otro lado, en tanto este trabajo se fue desarrollando a partir de la utilización y posterior crítica de conceptos psicoanalíticos, como si se tratase de una deconstrucción desde adentro, es preciso iniciar una redefinición conceptual seria, ya a la luz de los resultados obtenidos. A partir de

eso, dejar en claro las limitaciones de la teoría psicoanalítica para pensar el fenómeno de la significación, y de su insistencia en la mal llamada "objetalidad".

Habrá que insistir, tal como lo hicimos en el comienzo de este trabajo, en la importancia del fenómeno que nos proponíamos analizar, y en su carácter de anterioridad a cualquier reclamo de exclusividad por parte de algunas disciplinas. O mejor aún: en la necesaria vinculación tanto de la psicología como de las ciencias sociales que, aunque opuestas en sus fines, en cuanto retroceden en la búsqueda de condiciones primeras, se vuelven indiferentes, como si de pronto volvieran a formar parte de las amplias "ciencias humanas". Y esto es posible justamente por la particularidad de la psicogénesis, a la que luego de lo recorrido podemos considerar como un fenómeno de características plenamente sociales.

No hay finalmente tal clausura original de la psique. La idea de una mónada psíquica como la descrita por Castoriadis, y que nos ha servido de excusa para emprender este primer camino hacia los orígenes de la subjetividad, no puede seguir manteniéndose, en tanto las condiciones de emergencia psíquica la ligan de forma necesaria a un otro. Pues según algunos de nuestros resultados no puede hablarse de un período inicial en el que la psique se encontrase cerrada sobre sí en estado de clausura solipsista. Ni en un estado de desconocimiento del mundo y del otro, del que luego deberá ser violentamente sacada para volverla social, como si la psique tuviera originalmente una naturaleza contraria a toda socialidad que se manifiesta en una supuesta tendencia (constante) a regresar a un estado anterior a la socialización (pensamos en la idea freudiana de la vuelta de las pulsiones a un estado anterior a la vida). Muy por el contrario la psique como flujo incesante de representaciones, afectos e intenciones, nace a partir del contacto con el otro. La imaginación radical como sentido en potencia, como capacidad de figurarse un mundo, es activada, a la manera aristotélica, por algo que está por fuera de ella, como el sentido del oído se actualiza con un sonido, o el tacto con lo tangible. La psique como facultad de dar forma a aquello que es formable de múltiples maneras; como potencia capaz de ponerse por delante el mundo en representaciones, y que sólo por ellas existe como flujo, permanece así, como potencia en potencia, que espera dar sentido a lo que lo exige por condición. Nos

referimos particularmente al otro, o en su defecto al mundo mediado por él. De manera que la psique no tendría nada de monádico, sino que más bien sería originalmente social. Por esto llegamos a afirmar que toda subjetividad es originalmente una intersubjetividad, razón por la cual decidimos desechar la posibilidad de una primera clausura y empezar a considerar la idea de una inclusión.

Sin embargo, no podemos confundir a esta inclusión con una relación de indiferenciación, como la supuesta en la noción de "sociabilidad sincrética"<sup>258</sup> de H. Wallon y retomada por Merleau-Ponty; por lo menos en el nivel en el que lo estamos analizando. Porque si bien uno podría encontrar sus intenciones en el cuerpo del otro y las del otro en el suyo propio<sup>259</sup> (por una relación de reciprocidad de posibilidades), el hecho de ser justamente intenciones las que entran en juego en esta relación, la vuelven conflictiva desde un primer momento. Y la constituyen, al mismo tiempo, en una relación que se revela intrínsecamente vincular y de interacción comunicacional con el otro, siempre ahí desde el origen. Porque las intenciones del otro (su deseo y afecto), lo hacen susceptible de desacuerdo con nuestras intenciones propias, y obligan al niño a manifestarse con relación a eso. Por ello decimos que el niño no puede confundir al mundo con una parte suya más, pues este mundo escapa a sus disposiciones, cubierto siempre por la sombra de un otro que lo anima, administrándose. Su respuesta inmediata será la satisfacción por alucinación como mecanismo que modela en la representación el deseo del otro, de acuerdo a sus propios deseos. Es decir que de una u otra manera la presencia del otro es fundante de nuestra subjetividad. Y antes de cualquier alucinación, antes del yo-placer incluso, hay relación intersubjetiva.

Esta intersubjetividad original a la que le atribuimos el estatuto de matriz tiene un carácter afectivo, tanto como experiencia de afección del mundo sobre el sujeto, como por un compromiso subjetivo con un conjunto de representaciones. Pues originalmente la relación con el mundo es una relación entre significaciones de carácter puramente afectivo: se

---

<sup>258</sup> Merleau-Ponty, M., *El problema de la Percepción del Prójimo en el Niño*, en "Psicoanálisis, Existencialismo, Estructuralismo", Bs. As., Editorial Papiro, 1969, p. 10.

<sup>259</sup> "Las intenciones del otro juegan de alguna manera a través de mi cuerpo, y mis intenciones juegan también a través de las intenciones del otro". *Op. cit.*, p. 9.

valorará positivamente a aquellos objetos que por su presencia junto al niño lo hayan valorado positivamente a él, y rechazará por el contrario lo que lo ignore. Así, la presencia o ausencia del pecho, por ejemplo, suponen que el niño haya sido valorado él mismo afectivamente y atendido o rechazado en función de ello. De esta forma encontramos un camino posible para investigar la manera en que se constituyen las cadenas de representaciones, los desplazamientos y condensaciones, que caracterizan a los distintos modos de funcionamiento psíquico, o por lo menos un primer acercamiento hacia ellos. Pues al no haber representaciones canónicas de las que pueda uno saber con anterioridad que serán en un futuro buscadas o evitadas, es preciso interrogarse en referencia a qué, cada una de las representaciones es investida afectivamente. La matriz intersubjetiva es un resultado de esta indagación, ya que propusimos una "primera significación" como puesta en juego del sujeto como ser para sí (a partir de la cual se ordenan las futuras cadenas de representaciones), manifestación que se encuentra ligada a un objeto exterior, con intenciones propias: un otro, tal como lo venimos describiendo.

El sujeto lejos de definirse como un ser para sí cuya existencia se basa en la autoconservación de su vida biológica y de una jerarquización del mundo en función de ella, busca la conservación de un orden representacional que, si bien integra al estrato natural de las funciones vitales, no tiene una relación directa con él. Por consiguiente, hay una autoconservación desfuncionalizada, posible de ser modificada por el sujeto, que se empeña en el mantenimiento de un conjunto de representaciones ligadas entre sí y fuertemente catectizadas. Es decir que lo que se conserva, finalmente, es una representación de la vida (de lo que debería ser, de lo que quisiera uno que sea), y no la vida propiamente dicha. Es por este motivo que habrá que analizar la relación entre estos dos órdenes con más detenimiento, incluso el problema de la fuente pulsional, que apenas comenzamos, e intentar desvincularla del origen somático que se le atribuye en psicoanálisis, casi de forma unánime. De cualquier manera, en tanto el objeto buscado no es necesariamente funcional a la conservación de la vida biológica, lo que se persigue en el exterior, aquello que define la existencia del sujeto, será el objeto que satisfaga sus deseos: contingente y dependiente de su vinculación con una

experiencia de satisfacción y con los avatares del funcionamiento de la imaginación radical. Por lo menos así parece indicarlo nuestra interrogación acerca de esa "primera significación" que antecede cualquier cadena de representaciones. Y según lo expusimos extensamente, lo deseado por el sujeto no son realmente objetos, sino otros deseos. Y para ser consecuentes con lo que venimos afirmando, el sujeto manifestaría su existencia, así, tendido hacia los deseos de los objetos que desea, es decir: hacia otros sujetos. Es necesario, de esta manera, abandonar la idea de "relación de objeto" trabajada por el psicoanálisis, pues somete al mundo vivido y a la subjetividad a la pobreza reduccionista de un pasaje de objetos en función del programa del principio de placer. Se niega, con esto, la amplitud del mundo de las significaciones, que sólo puede ser pensado si se parte de la idea de una intersubjetividad original. Habrá que continuar este análisis a partir de algunas cuestiones que hemos abordado muy superficialmente acerca de la angustia y que es preciso desarrollar en profundidad. Pues pueden establecerse ciertas vinculaciones con lo que se ha acordado hasta aquí, y que podrían permitirnos avanzar en la elucidación de la psicogénesis y de su importancia para conocer las condiciones por las que se constituye la subjetividad.

Según se la considera en psicoanálisis, la angustia sería una reacción frente a una situación de peligro, que implica desde ya un afecto displacentero al que se intentará evitar siempre que se insinúe. Podemos arriesgar, amparados en ciertas afirmaciones de Freud, que originalmente la angustia surgiría ante un estado de desvalimiento psíquico al que en principio podríamos definir como causado por una prolongada necesidad del niño recién nacido sin posibilidad de satisfacción certera. De manera que la angustia emergería ante la falta de un objeto deseado, que según lo acordamos no es deseado como un objeto más, sino como el deseo que está por detrás de él, como sujeto. La pérdida del objeto deseado que origina el estado de angustia, es en otras palabras la pérdida del deseo del otro, del deseo de estar junto al niño y satisfacerlo. Por consiguiente, la situación de peligro que se intenta evitar a través de la señal de angustia no representa únicamente una amenaza contra la vida biológica, sino más bien el peligro de perder el afecto del otro. El peligro es, de esta forma, la falta de reconocimiento del otro. Y esto es, finalmente, lo que está por detrás de aquella

"primera significación" que funda la matriz intersubjetiva y organiza las relaciones entre representaciones psíquicas.

Sobre esta matriz habrá que avanzar en la investigación, dilucidar si se trata de una condición ontológica como parecería esbozarse al afirmar esa "primera significación" como un principio organizador. ¿O se trata, por el contrario de una matriz histórica, como se entendería al hablar de una relación intersubjetiva original? En cualquiera de los casos debemos trabajar en función de conocer cuáles son las condiciones del sujeto para su propia subjetivación, cómo es que las representaciones son valoradas de una u otra forma, y a partir de ello, cómo se conforman las cadenas que se establecerán como el mundo propio que el sujeto se dispone a preservar y por el cual es capaz de perder la vida. Por otro lado, se abren nuevas posibilidades para pensar la comunicación desde una perspectiva que privilegie la creación intersubjetiva del sentido, anterior, incluso, a un lenguaje constituido que necesariamente dependa de un código pre-existente y cerrado sobre sí mismo. Nos referimos a un sustrato fundamentalmente significativo-afectivo que no es anulado por ningún lenguaje, sino que permanece subrepticamente en las prácticas y comportamientos del sujeto, soportándolas, como el otro es soporte de nuestra propia subjetividad. Luego de lo dicho, dejemos de lado la clausura y optemos por la inclusión.

## Bibliografía

- Aristóteles, *De anima*, Madrid, Editorial Gredos, 1988
- Aulagnier, P., *La violencia de la interpretación*, Bs. As., Amorrortu editores, 2001.
- Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Barthes, R., "Semántica del objeto", *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2*, Bs. As., Tusquets, 1999.
- Castoriadis, C., *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva Visión, 1992.
- Castoriadis, C., *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba, 1998.
- Castoriadis, C., *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*, Seminario 1986-87, La creación humana I, Bs. As., Fondo de cultura económica, 2004.
- Castoriadis, C., *Los dominios del hombre, Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de cultura económico, 2001.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *El Anti Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Bs. As., Paidós, 1995.
- Deleuze, G., *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Bs. As., Amorrortu, 2001
- Deleuze, G., "¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?", *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1980
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad Arcis, trad. Miguel Morey.
- Freud, S., *Fragmentos de correspondencia con Fliess*, en O.C. Vol. I (1886-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994
- Freud, S., *Proyecto de psicología*, en O.C. Vol. 1 (1886-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *Estudios sobre la histeria*, en O.C., Vol. 2 (1893-95), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *Las neuropsicosis de defensa*, en O.C., Vol. 3 (1893-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994.
- Freud, S., *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos de histeria*, en O.C., Vol. 3 (1893-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994.

- Freud, S., *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, en O.C., Vol. 3 (1893-99), Bs. As., Amorrortu editores, 1994.
- Freud, S., *La interpretación de los sueños*, en O.C., Vol. 4 (1900), Bs. As., Amorrortu editores, 1994.
- Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, en O.C. Vol. 6 (1901), Bsd. As., Amorrortu editores, 1994.
- Freud, S., *Tres ensayos de teoría sexual*, en O.C. Vol. 7 (1905), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *El creador literario y el fantaseo*, en O.C. Vol. 9 (1907-08), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *La perturbación psicógena de la visión*, en O.C. Vol. 11 (1910), Bs. As., Amorrortu editores, Bs. As., 1994.
- Freud, S., *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, en O.C. Vol. 11 (1910), Bs. As., Amorrortu editores, 1994.
- Freud, S., *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en O.C. Vol. 12 (1911), Bs. As., Amorrortu editores, 1994.
- Freud, S., *Introducción del narcisismo*, en O.C., Vol. 14 (1914-16), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *Lo inconciente*, en O.C. Vol. 14 (1914-16), Amorrortu editores, Bs. As. 1995.
- Freud, S., *La represión*, en O.C. Vol. 14 (1914-16), Amorrortu editores, Bs. As. 1995.
- Freud, S., *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en O.C., Vol. 16 (1916-17), Amorrortu editores, Bs. As. 1995.
- Freud, S., *Lo ominoso*, en O.C., Vol. 17 (1917-19), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *Más allá del principio de placer*, en O.C., Vol. 18 (1920-22), Bs. As., Amorrortu editores, 1996
- Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O.C., Vol.18 (1920-22), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *El yo y el ello*, en O.C. Vol. 19 (1923-25), Bs. As., Amorrortu editores, 1996.

- Freud, S., *La negación*, en O.C., Vol. 19 (1923-25), Bs. As., Amorrortu editores, 1996.
- Freud, S., *Inhibición, síntoma, y angustia*, en O.C. Vol. 20 (1925-26), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Freud, S., *El malestar en la cultura*, en O.C. Vol. 21 (1927-31), Bs. As., Amorrortu editores, 1995.
- Kojève, A., *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Bs. As., Ediciones Fausto, 1999.
- Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento*, Bs. As., Hachette, 1953
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 1957.
- Merleau-Ponty, M., *Posibilidad de la filosofía; Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madris, Bítacora, 1968.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Merleau-Ponty, M., "La duda de Cézanne", *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Ediciones Península, 2000.
- Merleau-Ponty, M., *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Bs. As., Fondo de cultura económica, 2003.
- Merleau-Ponty, M., "El problema de la percepción del Próximo en el Niño", en *Psicoanálisis, Existencialismo, Estructuralismo*, Bs. As., Editorial Papiro, 1969
- Lacan, J., *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*, Bs. As., Paidós, 1994
- Lacan, J., *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud*, Bs. As., Paidós, 1994
- Lacan, J., *Seminario 4, La relación de Objeto*, Bs. As., Paidós, Bs. As., 1994
- Lacan, J., *Seminario 6, El Deseo y su interpretación*, Bs. As., Paidós, 1995
- Lacan, J., *Seminario 8, La transferencia*, Bs. As., Paidós, 1998.
- Lacan, J., *Seminario 10, La Angustia*, Bs. As., Paidós, 1995
- Lacan, J., *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Bs. As., Paidós, 1998
- Lacan, J., *Seminario 14, La lógica del Fantasma*, Paidós, Bs. As. 1998.

- Laplanche, J., Leclaire, S., "El inconciente: un estudio psicoanalítico", *El inconciente freudiano y el psicoanálisis contemporáneo*, Bs. As., Nueva Visión, 1976.
- Laplanche, J., y Pontalis, J. B., "Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía", *El inconciente freudiano y el psicoanálisis contemporáneo*, Bs. As., Nueva Visión, 1976.
- Laplanche, J., *La sublimación. Problemáticas III*, Bs. As., Amorrortu editores, 1987.
- Laplanche, J., *El inconciente y el ello. Problemáticas IV*, Bs. As., Amorrortu editores, 1987.
- Klein, M., *Envidia y gratitud y otros trabajos*, O.C., 3., Bs. As., Paidós, 2001.
- Platón, *El banquete*, Bs. As., Ediciones Libertador, 2003.
- Voloshinov, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Bs. As., Nueva Visión, 1976.
- Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Bs. As., Paidós, 2003.
- Zizek, S., *La metástasis del goce, Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Bs. As., Paidós, 2003.

Ferme, Federico

Psicogénesis e imaginación : la subjetividad entre la clausura y la inclusión . - 1a ed. -  
Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 2008.  
Internet.

ISBN 978-950-29-1079-6

1. Psicoanálisis. I. Título  
CDD 150.195

Fecha de catalogación: 23/07/2008

Esta obra se encuentra protegida por derechos de autor (Copyright) a nombre de Federico Ferme (2008) y se distribuye bajo licencia Creative Commons atribución No Comercial / Sin Derivadas 2.5.

Se autoriza su copia y distribución sin fines comerciales, sin modificaciones y citando fuentes. Para más información ver aquí: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>