

2025

NÚMERO 12

REVISTA DÉCSIR

# El psicoanálisis

hoy entre la clínica,  
la cultura y  
la política  
de la  
subjetividad



Revista de psicoanálisis, ISSN: 2594-2255

# | désir

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

---

# désir

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

## **Dirección y coordinación de la revista**

José Antonio Orejel Alvarez

## **Responsables de la edición**

Jeannet Quiroz Bautista, Hada Soria Escalante  
José Antonio Orejel Alvarez y Mario Orozco Guzmán.

## **Consejo Editorial**

Mario Orozco Guzmán  
Hada Soria Escalante  
Jesús Ramírez Franco  
Julio César Osoyo Bucio  
Jeannet Quiroz Bautista  
José Antonio Orejel Alvarez

## **Diseño de la portada elaborado por:**

Horty Isdenny Orozco Juárez

Año: 2025

## **Información Legal**

Désir, año 11, No. 12, enero-diciembre de 2025, es una publicación anual, editada por Mario Orozco Guzmán, calle Uranio 334, Col. Industrial, Morelia, Michoacán. C.P. 58130, Tel. 44 31 70 11 80, <http://decsir.com.mx>, [revistadecsir@gmail.com](mailto:revistadecsir@gmail.com), Editor responsable: Dr. Mario Orozco Guzmán. Reserva de Derechos al uso Exclusivo No. 04-2017-121917444800-203, otorgado por Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN: 2594-2255. Responsable de la última actualización de este Número, Jeannet Quiroz Bautista, Hada Soria Escalante, José Antonio Orejel Alvarez. y Mario Orozco Guzmán, calle Uranio 334, Col. Industrial, Morelia, Michoacán. C.P. 58130, fecha de última modificación, 15 de diciembre de 2025. La opinión expresada por los autores no necesariamente refleja la postura del editor de la revista. Se autoriza la reproducción con fines no lucrativos de los artículos aquí presentados, siempre y cuando se citela fuente completa y su dirección electrónica. Cualquier otro uso requiere permiso previo por escrito del editor.

# índice

4 | Editorial

## INDAGACIONES PSICOANALÍTICAS

- 8 | *¡Salud mental para todos!... No, gracias, elijo mi deseo*  
**Carlos Leobardo Jaimes-Díaz**
- 23 | *La educación como conductor del espacio simbólico de la certidumbre: la esfera y la cosmovisión*  
**Manuel Torres Contreras**
- 46 | *Figuraciones del autor, la obra y la escritura desde el psicoanálisis*  
**Alejandro Suárez López**  
**Julio César Osoyo Bucio**
- 67 | *Había una vez un cuerpo que podía morir*  
**Vanessa Michelle Cantú Longoria**

## PERSPECTIVAS Y ENSAYOS

- 78 | *Del éxito y la inhibición. Breve ensayo para una crítica de la psicología basada en evidencia desde el psicoanálisis*  
**Edgar M. Juárez-Salazar**
- 96 | *La indigencia tras el yo: sobre la intemperie constitutiva de lo humano*  
**Alejandro Sánchez Rivera**
- 107 | *Aproximación psicoanalítica a grupos y diferencia subjetiva en la era tecnológica*  
**Paola Franco Madariaga**

## COMENTARIO DE TEXTOS

- 117 | *El instante perfecto: el tiempo del inconsciente*  
**David Alejandro Márquez**

# Editorial

Con este número 12, Revista DÉCSIR describe, analiza y tensiona. En la época actual, el psicoanálisis corre el riesgo de ser absorbido por los circuitos del bienestar, la productividad y la normalización, como si su tarea consistiera en ajustar al sujeto a un contexto que, en muchos casos, lo enferma. El malestar no se reduce a un asunto individual. Se lee también como efecto de discursos, dispositivos e instituciones que ordenan la vida, administran el tiempo, regulan el cuerpo y capturan la palabra.

La imagen de portada, realizada por Horty Isdenny Orozco Juárez, condensa esta problemática. Un rostro entre lo humano y lo maquínico, atravesado por circuitos y auriculares, con una boca que parece modulada por un dispositivo digital. La época multiplica los canales de comunicación y, sin embargo, empobrece la escucha. Convierte la voz en dato, la palabra en contenido, el sufrimiento en categoría medible y la intimidad en mercancía. En ese punto, el psicoanálisis no llega para ofrecer una solución adaptativa. Llega para sostener la pregunta por el deseo y para abrir un espacio donde se puedan leer, sin moralizar, las formas actuales del padecer, del malestar y de la angustia.

En “*¡Salud mental para todos!... No, gracias, elijo mi deseo*”, Carlos Leobardo Jaimes-Díaz interroga el imperativo contemporáneo de la salud mental como ideal universalizable y gestionable. Su crítica muestra cómo el sistema produce malestar para, después, vender su administración, y cómo, en ese desplazamiento, la pregunta por el deseo queda subordinada a la exigencia de rendimiento.

En “*La educación como conductor del espacio simbólico de la certidumbre, la esfera y la cosmovisión*”, Manuel Torres Contreras piensa la educación como arquitectura simbólica que organiza certezas y forma mundos. Al enlazar a Freud con Sloterdijk, el texto sitúa la escuela como un dispositivo que resguarda frente a la incertidumbre, pero que también puede volverse un mecanismo de encierro simbólico cuando una cosmovisión hegemónica se impone como única, desautoriza lo que no encaja y expulsa la diferencia.

Desde otra vertiente, “*Figuraciones del autor, la obra y la escritura desde el psicoanálisis*”, de Alejandro Suárez López y Julio César Osoyo Bucio, trabajan el estatuto de la escritura y del autor. A través de Orfeo y Pigmalión, el ensayo sitúa la escritura como operación atravesada por la pérdida y la renuncia al dominio del sentido, acercando el acto de escribir a una ética próxima al acto analítico.

Esa ética se vuelve especialmente visible en “*Había una vez un cuerpo que podía morir*”, de Vanessa Michelle Cantú Longoria, donde los cuentos de hadas se leen como un archivo de aquello que la época busca borrar. Muerte, renuncia y

pulsión no aparecen allí para moralizar, sino para recordar que no hay vida sin pérdida. El texto reactiva esa función simbólica justo cuando ciertos dispositivos contemporáneos de crianza, pedagogía y consumo cultural empujan a negar la finitud y a convertir el relato en herramienta de regulación.

En la sección de ensayos, *“Del éxito y la inhibición. Breve ensayo para una crítica de la psicología basada en evidencia desde el psicoanálisis”*, Edgar M. Juárez-Salazar toma los significantes éxito e inhibición para abrir una fisura en la psicología basada en evidencia y en su alianza con el complejo *psi contemporáneo*. El texto tensiona la promesa de eficacia, efectividad y eficiencia, que opera como criterio de verdad y como forma de gobierno del malestar, empujando la clínica hacia la adaptabilidad funcional al capitalismo. Frente a la demanda de verificación y estandarización, la apuesta freudiana aparece como una práctica incómoda, que se juega en la falla, en el equívoco y en el tiempo propio del decir, donde la verdad se produce como efecto y no como resultado medible. La crítica se afila al mostrar cómo la moral del éxito, el barullo de la masa y la promesa de resultados convierten el malestar en un objeto administrable, mientras el psicoanálisis insiste en una ética que no se deja capturar por la transparencia, el dato ni la optimización.

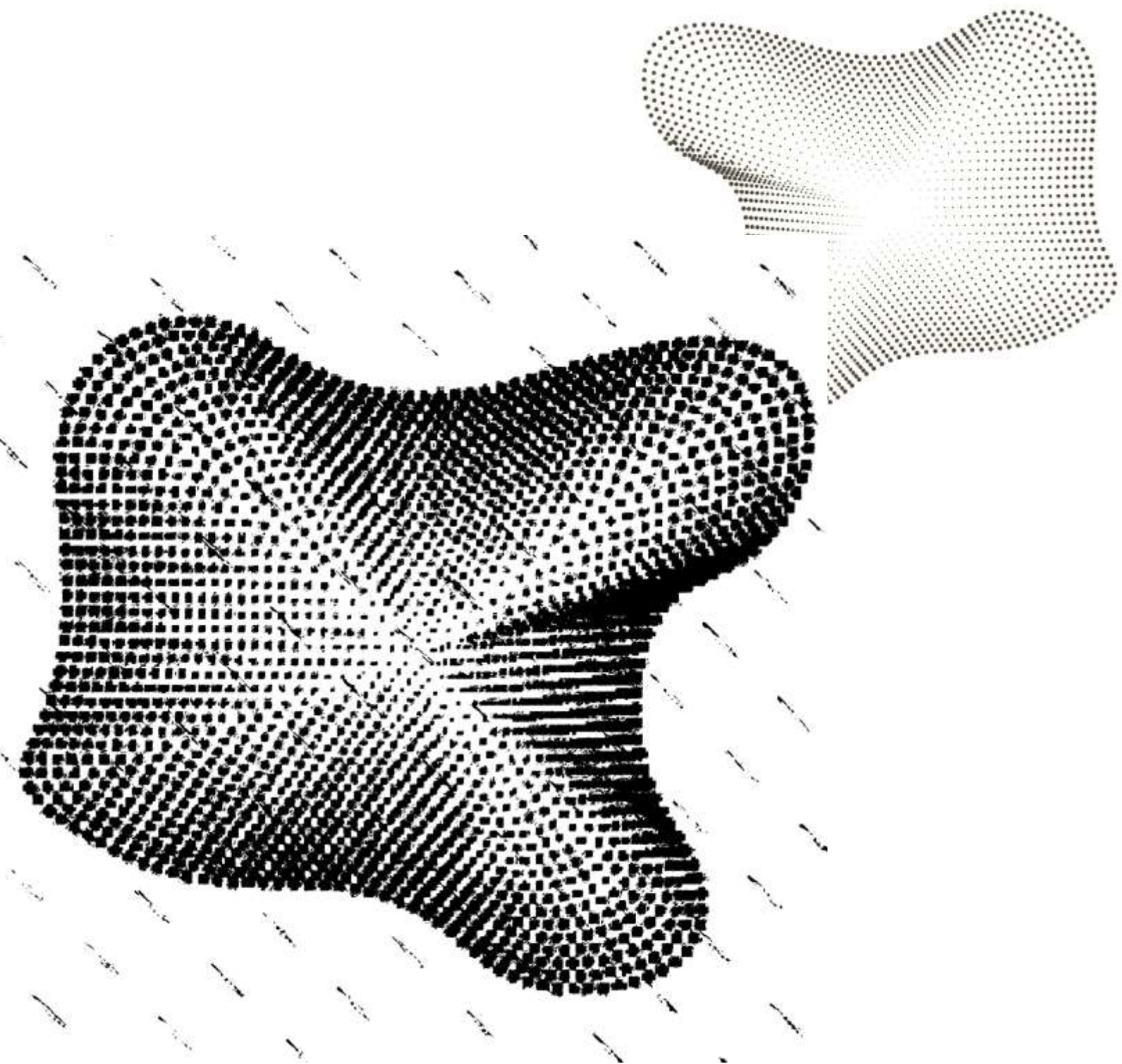
*“La indigencia tras el yo: sobre la intemperie constitutiva de lo humano”*, de Alejandro Sánchez Rivera, reinscribe la fragilidad del yo como condición estructural y cuestiona los discursos de autosuficiencia que terminan culpabilizando al sujeto por no responder al ideal de fortaleza. Por su parte, *“Aproximación psicoanalítica a grupos y diferencia subjetiva en la era tecnológica”*, de Paola Franco Madariaga, sitúa los efectos de las mediaciones técnicas en el lazo social, mostrando cómo lo grupal se reconfigura hoy entre pertenencias, segregaciones y economías de atención.

Finalmente, en *“El instante perfecto: el tiempo del inconsciente”*, David Alejandro Márquez recuerda que el inconsciente no obedece al tiempo homogéneo de la inmediatez. Hay un tiempo propio del decir, del tropiezo, del corte y del acto. En una cultura que exige respuestas instantáneas, el psicoanálisis sostiene otra temporalidad.

Leído en conjunto, este número traza una línea. Frente a la normalización, la tecnificación de la voz, la aceleración del tiempo y la moral del rendimiento, los textos aquí reunidos insisten en una política de la escucha que no se compra ni se automatiza. No prometen bienestar total ni ofrecen recetas de adaptación. Se trata, más bien, de sostener un lugar para la falta, la diferencia y el deseo. Invitamos a recorrer este número como una serie de aperturas que posibilitan un reencuentro. En una época de distracción y dispersión, DÉCSIR apuesta por una escucha que, en el sentido más estricto, sigue siendo un acto.



**INDAGACIONES  
PSICOANALÍTICAS**



désir

PIRELLA GÖTTSCHE LOWE

# ¡Salud mental para todos!... No, gracias, elijo mi deseo

Carlos Leobardo Jaimes-Díaz <sup>1</sup>

**Resumen:** El presente texto aborda las implicaciones de la salud mental en el marco del neoliberalismo. Por tanto, se busca reflexionar desde una contraposición que el psicoanálisis puede ofrecer. La reflexión se ofrece desde tres coordenadas distintas. Primero, en la que se sitúa la teoría freudiana como una crítica a la cultura; segundo, una breve mención al saber antifilosófico del que se sirve el psicoanálisis y finalmente, se establece una referencia para poder pensar en la crítica a la idea de salud mental.

**Palabras Claves:** *Neoliberalismo, capitalismo, salud mental, capitalismo, psicoanálisis.*

**Abstract:** *This text addresses the implications of mental health within the framework of neoliberalism. For that reason, the aim is to reflect from a contrasting perspective that psychoanalysis can offer. The reflection is offered from three different perspectives. First, Freudian theory is situated as a critique of culture; second, a brief mention is made of the anti-philosophical knowledge used by psychoanalysis; and finally, a reference point is established for considering the critique of the idea of mental health.*

**Keywords:** *Neoliberalism, capitalism, mental health, capitalism, psychoanalysis.*

Pensar en la salud mental dentro del ámbito del neoliberalismo es, por sí mismo, tomar una postura que puede jugarse desde la crítica y subversivo, pero también desde la necesidad de un marco referencial distinto, quizá un poco desde

---

<sup>1</sup> Licenciado en psicología y maestro en filosofía de la cultura. Ambos por la UMSNH.  
Correo electrónico: leobardo.jd@gmail.com

aquel que el psicoanálisis puede ofrecer. De esta manera, lo que aquí se propone es tomar un posicionamiento ante lo que el anverso exige y requiere, desde el cual es replantear una postura contraria al de una ideología hegemónica determinista en el marco neoliberal; una que no se juega desde el parámetro, sino desde lo marginal y laminar.

Dicho lugar busca ofrecer una alternativa a los discursos positivos y psicologizantes que enmarcan al sujeto en la categoría de lo indivisible, donde marcan su responsiva, aislada y cerrada del padecimiento producto de los sistemas ideológicos y de explotación que han tomado su asidero desde distintos referentes, como lo han sido los filosóficos y de ciertos saberes *psi*; lugar que demarca, determina y sitúa pautas muy específicas para efectuar las condiciones propia de la subjetividad de quien se rinde a sus instancias y discursividades como los efectos de su propia dominación; mismos que, por demás, cabe resaltar, son el producto del sistema de explotación capitalista.

En dicho sentido, asumir la existencia de una salud mental desde el marco referencial del capitalismo y, más en específico, desde el neoliberalismo es suponer que ésta proviene por efecto de antonomasia de una condición óptica del individuo; una que le es propia y debe de apostar por su cumplimiento, por su realización, por una obligación del *bienestar* al máximo sentido de la postulación del imperativo kantiano.

Así, afirmar que el neoliberalismo propone y presupone las determinaciones y linderos de aquello que debe asumirse como salud mental y, a lo cual, el sujeto debe de rendir sus tribulaciones y servidumbre es considerar que las demarcaciones y territorialidades son determinadas por una serie de discursos muy específicos, insistentes y alienantes a los cuales, aquellos que se encuentran bajo su influjo, han de subsumir. Una similitud con aquello que en su momento Marcuse proponía respecto al sentido de libertad. Tradición enmascarada por la fundación de una filosofía burguesa y capitalista, desde la cual el mismo Marcuse (1971) afirma que

en tanto que la razón libre del hombre tenga que unirse con el mundo empírico de la necesidad, la libertad se ve hipostasiada como un acontecimiento atemporal: sólo podrá ejercer su causalidad sobre el mundo empírico si el mundo no tiene ningún efecto en ella (p. 24).

Entonces, si la libertad ha resultado una mascarada ideológica, lo mismo se puede decir respecto al sistema que lo que los ideólogos han denominado globalización y que desde su efectuación determinan las coordenadas situadas en un Estado de bienestar que apostilla parámetros y discursividades de aquello denominado salud mental.

Al respecto, Bourdieu (1999) refiere que la globalización es un mito. La afirmación remite a pensar que si se ha hablado tanto de ella como consecuencia inexorable del marco económico capitalista es porque han existido una serie de posicionamientos coludidos con la ideológica hegemónica ofreciendo sus bastiones para articular teóricamente lo que, según ellos, parece ser inevitable, donde “han intervenido intelectuales, periodistas y hombres de negocios, para imponer como obvia una visión neoliberal que, en lo esencial, viste con racionalizaciones económicas los presupuestos más clásicos del pensamiento conservador de todas las épocas y todos los países” (Bourdieu, 1999, p. 44).

En este sentido, la propuesta que Bourdieu rescata es aquella que se encuentra del otro lado, en su anverso, en la que se piensa que la globalización se presenta como un ardid teórico al cual hay que analizar para poder generar un marco referencial desde el cual se logren ubicar coordenadas para poder situar una resistencia, incluso, una alternativa. De esta forma, si la propuesta de Bourdieu apuesta por denunciar la falsedad de la globalización como estrategia que se funda en un saber teórico, en sintonía se puede asegurar que lo mismo ocurre en el ámbito de la salud mental: ésta es un invento ideológico del sistema neoliberal capitalista.

El neoliberalismo convierte no sólo los objetos en elementos propicios para el consumo, sino que también lo hace con las ideas, los conceptos, haciendo de la salud mental un elemento que debe de ser consumido por las personas inmersas

en ese ámbito. De esta manera, si la salud mental es un objeto consumible, las condiciones para que ello ocurra implican determinar un correlato dado desde múltiples campos y saberes que lo avalaran, ya sean estos desprendidos de algunas disciplinas *psi* o de diversas áreas de la salud (la medicina, por ejemplo, entendiendo a ésta como una práctica social)

En este sentido, la psicología positiva, aquella que sirve a la ideología capitalista y neoliberal determina, con sus prácticas, discursos y marcos referenciales los parámetros de lo que debe de ser la salud mental. De esta forma, el resguardo que encuentra como una sobredeterminación de su propio saber, intenta asirse de una tendencia cientificista donde todos los aspectos del individuo deben de ser medibles y comprobables. Así, los padecimientos y malestares que aquejan al sujeto se convierten en descompensaciones electroquímicas, cuestiones de actitud ante las eventualidades del día a día. En resumen, la operatoria de la psicología positiva a través de sus prácticas termina reduciendo la serie de elementos que obedecen a marcos estructurales a meras cuestiones individuales. Al respecto Pavón-Cuellar sugiere que “la psicología sirve a la dominación al ser útil para la adaptación. La función adaptativa de la psicología parece no ser más que una función secundaria subordinada a la función primaria dominadora” (2022, p. 49).

Ante tal premisa, lo que aquí se propone se articula en tres momentos. El primero de ellos se funda en el correlato de las postrimerías del siglo XIX que ha visto nacer al psicoanálisis, fundando así un saber escudriñado en los márgenes de lo que se determinaría como un posicionamiento de la subjetividad del siglo XX. El segundo de ellos, estriba en el sentido de las diatribas que el psicoanálisis, en especial aquel que se dice lacaniano, pudo suponer como una lectura de la condición social a partir de situar un malestar constituyente de la subjetividad. Finalmente, se sitúan algunas coordenadas para posicionar una crítica a la noción de salud mental que es determinada y auspiciada desde el neoliberalismo.

### **Freud, crítico de la cultura y subjetividad**

La invención del psicoanálisis es pensar en su doble articulación histórica. Primeramente, el recorrido teórico que Freud establece para la formulación de su método y teoría a lo largo de bastantes años, desde donde se precisa, puntualmente, como un evento coyuntural en tanto la determinación de su propia historia y desarrollo; segundo, las condiciones de producción social y política que permiten su emergencia en un momento en el que la alienación del individuo se hace más recalcitrante, generando una mayor angustia en éste (Parker, 2024) como consecuencia del desarrollo del modelo capitalista e ideológico.

Ambos elementos precisan el hecho de que el psicoanálisis emerge en una relación con el modo de producción capitalista y, por tanto, la forma de leer la historia de cada uno de los pacientes se vuelve respondiente a ello. Así, Freud se anticipa a las consecuencias de esta forma de proceder cuando, en 1908, refiere que las formaciones de los síntomas y las psiconeurosis se vuelven correlativas a las formas de dominación cultural. Es decir, lo que Freud revela es que el carácter del padecimiento es consecuente a las consignas ideológicas de la cultura misma. La conclusión que se extrae de ello puede resumirse de la siguiente manera: lo emergente del síntoma, así como la forma que toma éste, devela un sentido doble en su relación con el momento histórico en el cual se produce: primero, el trabajo (psíquico) que se requiere para su formulación, supeditado a las condiciones de clase social, la producción de la fantasía y la relación con la sexualidad; segundo, la subjetividad que la cultura y el modo de producción capitalista transforma a partir de las formas de satisfacción que ofrece, pero también que prohíbe. En una sintonía muy similar, dirá Starobinski (2016, p. 17): “desde la perspectiva del enfermo, como también desde el punto de vista del médico, la enfermedad es un hecho cultural, y cambia con las condiciones culturales”.

Ahora, si el psicoanálisis emerge en una situación muy puntual, pero también muy convulsa, sus precisiones, de igual forma, corresponden a determinaciones clínicas, psiquiátricas y ortopédicas en el trato a las mujeres históricas, el dominio

del cuerpo y las prácticas sexuales que se encuentran dispuestas y orquestadas por las ideologías patriarcales, normativas y dominantes, pero con la excepción de que

el psicoanálisis postuló una concepción nueva y esencialmente posaxial del individuo. De acuerdo con esta concepción, los estímulos de la sociedad o la cultura que el individuo recibe no son directamente registrados, sino que primero se disuelven y se reconstituyen internamente de manera que adquieren significados personales e incluso idiosincráticos (Zaretsky, 2017, p. 30).

En este aspecto, la idea que mantiene Zaretsky (2017) implica que la formulación del psicoanálisis en el capitalismo, presupone, a su vez, una incidencia en el mismo modo de producción. De esta forma, la invención freudiana vendrá a consolidar lo que el autor denomina la vida íntima, desde la cual, a partir de la explicación de las instancias psíquicas la consolidación se articulaba como una nueva forma de la subjetividad. Tal aspecto marca una nueva tendencia en las relaciones de la alienación, en la cual el sujeto lo está doblemente; por un lado, aquella que hace referencia a su cuerpo en relación con la venta de su fuerza de trabajo como mercancía; segundo, la alienación que se consolida en la subjetividad en cuanto tal en su relación con el deseo, el inconsciente y el rasgo unario. De esta manera, será el mismo Zaretsky (2017, p. 49) quien afirma que el psicoanálisis “influyó profundamente en el nuevo espíritu del capitalismo del siglo XX gracias a sus conexiones íntimas, e incluso subterráneas, con la ética protestante, y sobre todo porque en general se apoyó en una nueva base de masas, la vida personal”.

Por tanto, lo emergente del psicoanálisis, aunque respondiente al modo de producción capitalista, de igual forma ha de instaurarse como una suerte de resistencia desde la cual la lectura, análisis y explicación de la lógica del síntoma ha de efectuar un develamiento de aquello que no funciona, de lo que marca una falla y consolida un anverso de la explotación misma en el seno de lo social, en su consistencia y relación con el sujeto de la clase opresora y oprimida: burgueses y proletarios. Tal aspecto puede pensarse en palabras de Pavón-Cuellar (2022) cuando refiere que

por un lado, la elucidación freudiana del inconsciente de la histeria nos descubre un retorno sintomático del cuerpo sexuado reprimido en el espíritu sentimental burgués; y, por otro lado, que la clarificación marxista de la consciencia de clase nos revela un retorno igualmente sintomático de la vida psíquica reprimida (p. 86)

Sin embargo, aunque esto presupone una forma de articulación crítica respecto al modelo capitalista, así como a las implicaciones de la alienación, tanto psíquica como social, Parker (2024), por su parte ve en ello un problema, en tanto que el psicoanálisis es “una llave para abrir algunos aspectos de la sociedad capitalista, pero también es la cerradura, parte de la misma sociedad a la que da una visión crítica” (p. 37).

En este sentido, la problemática que visualiza Parker (2024) prefigura la oposición social en el marco capitalista desde el cual el psicoanálisis emerge y, por tanto, de acuerdo al autor, la relación al sufrimiento centrado en el sistema capitalista se establece desde una coordenada dada en el sistema mismo. Es decir, algo que puede extraerse de la reflexión de Parker (2024) es el hecho de que el mismo sistema capitalista vuelca la responsabilidad del sufrimiento en el individuo mismo, enajenándolo en su supuesta individualidad. Si el individuo sufre, él mismo tiene que encontrar los mecanismos para aliviar su malestar; el individuo es quien debe hacerse cargo de sí mismo asumiendo que si el sufrimiento le es propio, por tanto, es él quien también tiene *los recursos* para afrontarlo (la resiliencia, la autoexigencia de ser una *mejor versión de sí*). Nada más equivocado si esto es pensado bajo la aseveración de Pavón-Cuellar (2022, p. 49): “el individuo adaptado es un sujeto derrotado y dominado”.

Ahora que, si el individuo mejor adaptado, el que está más alienado es aquel que se vanagloria desde una posición imaginaria respecto a sí mismo, es también aquel que niega el carácter de lo comunitario y, por tanto, es más idóneo para el sistema capitalista. Por supuesto que, atender al sentido de la alienación, en especial a las formas en las que ésta se presenta, de acuerdo con Parker (2024), es precisar una lógica de funcionamiento del sistema mismo. Sin embargo, el

psicoanálisis ha demostrado que la alienación nunca es completa, que muchas de las veces existen resquicios que escapan a tales mecanismos. Elementos que se vuelven inaprensibles, desde los cuales se puede pensar un carácter meramente resistencial (en su doble sentido: como es pensado en la clínica y, la resistencia como un elemento que ha de presentarse en su dimensión política).

Parker (2024) advierte que el psicoanálisis no está ahí para hacer funcionar al sistema, sino para poder movilizar alternativas en el marco de la subjetividad, las luchas sociales y políticas, para hacer surgir, asimismo, aquellos aspectos que, primero como síntomas y, luego como acto, pueden aclarar y movilizar al sujeto en relación a su malestar, sobre todo si esto si es articulado bajo la premisa de que “la normalidad, por lo tanto, implica de alguna manera nuestra enajenación”, como ya lo ha sugerido Pavón-Cuellar (2022, p. 51), y que el psicoanálisis permite un movimiento subversivo ante dicha eventualidad.

La posición que Parker (2024) visualiza, en relación a un psicoanálisis resistencial, lo lleva a determinar que la acción que éste pueda realizar en el contexto de un capitalismo cada vez más atroz y que posibilita la misma producción de sí mismo en cuanto su permanencia es la de una posición radical y, además, política. De esta manera puede pensarse que el hacer del psicoanálisis, en tanto discurso y práctica, se ha de consolidar como un elemento de resistencia, pero también como una eventualidad sintomática. Es decir, si el capitalismo naciente, aquel que se desprende de la ética protestante, ha permitido el surgimiento del psicoanálisis, puede hacerse la lectura de que éste surge como un síntoma social que develaba los intrincados aspectos ideológicos del modo de producción capitalista para, posteriormente, tomar una diatriba contracapitalista.

Por supuesto que tomar tal posicionamiento implica asumir que el psicoanálisis, en esa postura radical y política, a la vez sea crítico consigo mismo, para no sucumbir a la seducción ideológica y hegemónica del capitalismo. El psicoanálisis debe de resistir a la voracidad capitalista y abrir nuevas condiciones para la vida, aquellas que no sean desde la alienación del cuerpo y el deseo en el ámbito ideológico y, mucho menos, de la explotación misma.

## Psicoanálisis y su saber antifilosófico

En su *Introducción a la antifilosofía* (2001), Jorge Alemán presenta una relación de lo que supone una forma de articular una crítica a los modos en los que se presenta y produce el pensamiento filosófico, no desde su emergente eventualidad histórica, sino desde los avatares que han supuesto sus modelos de elaboración conceptual. Por supuesto que para poder centrar la discusión de lo que conllevaría la condición del prefijo anti, primeramente, habría que retomar cierta idea sobre lo que supone entender y repensar la pregunta sobre qué es la filosofía. En dicho sentido, abordar tal cuestionamiento, al menos como lo piensan Deleuze y Guattari conllevaría a asumirlo como una tarea muy necia, una pregunta que se formularía “a la media noche, cuando ya no queda nada que preguntar” (2019, p.7).

Más allá de dar propiamente una respuesta, los autores centrarán la reflexión en tanto las *tareas* sobre las que la filosofía se ha encargado, como lo sería la elaboración de conceptos y el problema de los Universales. Precisarán, asimismo, que “la filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos” (Deleuze y Guattari, 2019, p. 11), por lo que si el filósofo es quien los crea, de esta forma se sitúa en la relación con el mundo sobre el cual lo elabora, produciendo, además, una forma del sentido que se anticiparía como condición de una Verdad; por supuesto que a ello bastaría ponerlo en una forma de encuentro con la décimo primera tesis sobre Feuerbach propuesta por Marx (2022): “los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo, lo que importa es transformarlo”.

Es entonces que, si la filosofía se encarga de la elaboración de conceptos para dar cuenta del mundo casi a la manera de una explicación, sea esta metafísica, fenoménica, ontológica, etcétera, la cuestión estribaría, asimismo, en que lo único que se produce es discurso, no una manera de intercepción. De ahí que estas formas de producción de verdad sean relativas, lo que supondría, de acuerdo con Badiou (2016), que no se distinguirían de las opiniones. Sin embargo, si el filósofo es aquel sujeto que *crea* conceptos, su postura estaría sostenida en un saber vacuo, interpelando un decir de lo particular para asumir un referente de lo universal,

anulando el rasgo diferencial que podría pensarse desde el concepto mismo en su acaecer flexivo.

Ahora, en lo concerniente a los universales, Deleuze y Guattari (2019) considerarían que estos no es que por sí mismos logren concretar una explicación, sino que a su vez deben de ser explicados; posición que, de igual forma será planteada y presentada por Badiou (2010) en relación a entender a la filosofía como tetraédrica, ya que cuando él asume que ésta es un constante descontento en el momento en que se enfrenta con el mundo y cómo es; otra condición sería el de uso de la lógica, la creencia en el poder del argumento y la razón; luego se encontraría con la cuestión de la universalidad, en la medida de que la filosofía se dirige a todos los hombres en tanto seres *pensantes* y presupone que todos los hombres piensan y, finalmente, se encontraría el riesgo: pensar es siempre una decisión sometida a las circunstancias y al azar.

El ejemplo que puede desprenderse de ello es el famoso *cogito* cartesiano, del cual sería justamente la razón y la dimensión del pensamiento lo que dotaría una forma del sentido, siendo ahí que la tradición inaugurada por Descartes trazaría las directrices de la filosofía en general, tocando otras formas de saberes, como el caso de las disciplinas *Psi* y, sobre todo, será a partir de ese momento que surge el sujeto de la Modernidad, sujeto que será retomado por el discurso de la ciencia, no solamente por la filosofía y, agregaría, del capitalismo. En dicho sentido, el sujeto cartesiano será, de igual forma, aquel que le permitirá al discurso psicoanalítico fundar una nueva forma de la concepción de éste.

Por supuesto que, si es a partir del sujeto cartesiano que la cuestión de la crítica, así como el de la argumentación ha supuesto interpelar una relación con ese concepto fundado por Descartes, es, al mismo tiempo, una circunstancia que remitiría a la condición de la sustancia como un elemento de la exterioridad, y con ello suponer que la filosofía se ha encargado de asumir la existencia de ésta casi de una forma *a priori*. No obstante, aunque dicho sujeto se ha colocado como un centro en el pensamiento occidental, será con Lacan que su constitución en tanto

saber filosófico será puesto en duda, así, dirá: “no soy allí donde soy juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar” (2007a, p. 484).

Por otro lado, con Descartes y su *cogitación* de igual forma se funda un pensamiento moderno, el cual, a su vez, estaría fuertemente criticado por Freud, como ya lo ha afirmado Alemán (2021). Ahora, si el psicoanálisis, al menos en una primera instancia con Freud, quien se anduvo con cautela, y, luego con Lacan en su cinismo, la referencia auspiciada por la filosofía misma permitió establecer un punto de referencia desde el cual la dimensión del saber presentó un cambio de vías en tanto su elaboración.

En este sentido, ahora sí podría retomarse la cuestión de la antifilosofía propuesta por Alemán (2021) en la medida de que su consolidación permite un acaecer que rompería y criticaría la condición misma de verdad. En la filosofía sería el filósofo quien elabora conceptos y determina las condiciones de la verdad en tanto la exterioridad misma, mientras que en el psicoanálisis la dimensión y el estatuto que tomaría la verdad sería desde su relación con el saber, fundado, por supuesto desde aquello que no se podría contener en cuanto tal.

Finalmente, si el psicoanálisis ha elaborado un intricado aparato conceptual y ha supuesto la forma de bordear esa exterioridad, o mejor dicho, de ese real, no sin razón Alemán (2001) supondrá que “o el psicoanálisis no es nada más que el comentario permanente, inagotable y lúcido, de un impase, o el psicoanálisis toca algo de lo real”, ya que, primero Freud desde su teoría pulsional y, luego Lacan con sus registros, matemas y estructuras topológicas, serán quienes intentaran desmantelar la misma forma de la producción de un saber que asumió la condición inherente del Real mismo.

### **Crítica a la idea de salud mental neoliberal**

Mucho se ha dicho sobre la condición del psicoanálisis hoy en día. Se afirma, dirán algunos autores, que éste se encuentra obsoleto, que ya se ha superado, que no es científico. Sin embargo, estas posiciones y aseveraciones revelan un efecto simple: si tanto es el hecho de buscar afirmar su improcedencia y lo anticuado, así

como su fundamentación anacrónica y su arcaísmo, la misma crítica lo reafirma en un constante devenir presente. Aún más, el psicoanálisis no tiene por qué entrar dentro de la idea de progreso, ya que como en su momento lo ha afirmado Lacan (2007), donde se gana en un lado, en otro se ha perdido. En este sentido, una propuesta que pueda elaborarse desde el discurso mismo del psicoanálisis permite asumir que su teorización se legitima en tanto su práctica y es por ello que hay que plantear la interrogante ¿Qué puede hacer el psicoanálisis en la actualidad? Sobre todo, si es que puede arrojar luz a eso que los críticos, los disciplinarios del campo *psi* han determinado como salud mental.

En este sentido, su quehacer puede suponerse en el doble efecto de su afirmación como negatividad. Primero, su creación teórica posibilita reflexionar sobre los malestares culturales que parasitan al sujeto que habita la cultura. Segundo, al poder determinar una causa de la subjetivación que, dentro de su consolidación misma, conlleva un sentido de análisis que se enfoca en ubicar al sujeto en una posición distinta a la llamada normalidad. De ahí que, como considera Pavón-Cuellar (2022): “la normalidad implica de alguna manera nuestra enajenación” (p. 51) y, por consiguiente, puede determinarse como un elemento que se juega en la negatividad misma de lo que la positividad ha determinado como salud mental.

Por tanto, si el psicoanálisis moviliza una nueva forma de abordaje de la subjetividad, ésta se encontraría en una teorización axial a partir de desmontar una serie de saberes de la individualidad dispuestos por alguno de los discursos *psi*. Es decir, aquello que se ha supuesto como un saber en el orden teórico, enmarcado en la positividad psicológica que, confluye a que el individuo sobre el que se teoriza quede alienado a esa forma de abordaje abstracto, lo que determina su forma de actuar, su conducta, su manera de proceder en tanto que debe de acatar la normativa a la que se encuentra sujeto. Sin embargo, tal aspecto sólo puede ser pensado y entendido como un elemento que sirve a las ideologías de explotación capitalista y neoliberal.

Entonces, si el neoliberalismo, a través de la condición ideológica, convierte el aspecto de la salud mental en una mercancía, la cual se ofrece como un producto de consumo logra establecer la ilusión del *bienestar*, haciéndolo deseable para el sujeto que el mismo sistema de opresión ha enfermado. Lo que puede decirse de la siguiente manera: el neoliberalismo produce la enfermedad y el sufrimiento para después vender a un alto costo la cura.

No obstante, la idea neoliberal de salud mental se construye meramente como un concepto abstracto, renegando las condiciones materiales de lo emergente del malestar mismo. Es decir, si la proposición del bienestar emocional, la salud mental, la superación personal, como discursos anversos al del síntoma, el sufrimiento, la depresión y la ansiedad, se establecen meramente como referentes teóricos producidos por una psicología positiva, coludida con discursos psiquiátricos no pueden dar cuenta de la realidad fáctica en la que el sujeto se encuentra. No toman en cuenta los aspectos mismos de la explotación y enajenación, ya que tales discursividades no sólo omiten dichos elementos, sino que los hacen aún más coercitivos, más peligrosos, más poderosos y que reducen los aspectos de la subjetividad a meras cuestiones orgánicas, individualizando el malestar mismo. De esta forma, como ya lo ha pensado Pavón-Cuellar, una de las funciones de la psicología es la de reducir toda condición a lo indivisible, al individuo.

En este sentido, hay que recordar que, si el psicoanálisis ha emergido en el seno del desarrollo capitalista, es ahí justamente donde consolida el encuentro de dos *mundos* aparentemente separados: la mente y el cuerpo. Elementos que los saberes psicológicos insisten en dividir. En este sentido, el psicoanálisis confluye en una forma de monismo, casi a la manera de proceder del marxismo, en donde el cuerpo no es distinto de las determinaciones de la psique. Por tanto, si el marxismo pudo descifrar las condiciones por las cuales el cuerpo se ponía en juego, determinando una lógica a la que quedaba dispuesto en el marco de la explotación capitalista, en donde el obrero vendía su fuerza de trabajo físico en tanto mercancía, el psicoanálisis en paralelo logró determinar que el trabajo

también se realiza psíquicamente, con las implicaciones que se jugaban, de igual forma, en el cuerpo, en la lógica del síntoma, en el trabajo del sueño y el chiste, así como los gastos de energía pulsional.

Así, la determinación y análisis que, tanto marxismo como psicoanálisis, han establecido en cuanto a las lógicas de producción (mercancía, síntoma, trabajo, etcétera), de igual forma han permitido establecer una lógica de análisis y reflexión en el carácter histórico, social y cultural, tanto de su formación emergente, como de la subjetividad misma del obrero o la mujer histórica. Por consiguiente, en palabras de Pavón-Cuellar (2022, p. 94) se podría afirmar que “lo que se expresa en el psicoanálisis no es la esencia universal ahistórica del psiquismo, sino su crisis histórica en el mundo occidental moderno” (2022, p. 94).

En este sentido, las teorizaciones e investigaciones que el psicoanálisis realiza a través de las fantasías inconscientes y los padecimientos sintomáticos, permiten develar un núcleo ideológico que establece su emergencia en el sufrimiento mismo del sujeto. Por tanto, si el psicoanálisis se formula al interior del desarrollo capitalista, hoy en día cuando éste toma una fuerza abrumadora, una lógica de consumo y producción mortífera, es tarea doble del psicoanálisis hacerle frente. Primero haciendo manifiesta dicha lógica enajenante y alienadora, sobre todo en aquello que se ha denominado como salud mental; luego, posibilitar un trabajo que haga resistencia al sistema de producción capitalista.

Entonces, el psicoanálisis puede asumirse como una potencia liberadora ante el yugo de la opresión ideológica que el capitalismo ha presupuesto. De esta manera, la propuesta, al menos como lo ha considerado Ian Parker (2024), implica pensar a éste como radical. Por consiguiente, su acción no puede ser menos que una política libertaria ante las hegemonías y regímenes opresivos y de explotación; más aún, una subversión que se juega desde el deseo mismo del sujeto.

## Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (Julio de 2001). La introducción a la antifilosofía. *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, (2). <http://www.eol.org.ar/virtualia/>
- Badiou, A. (2010). *La filosofía, otra vez*. Errata naturae.
- Badiou, A. (2016). *La filosofía frente al comunismo. De Sartre a hoy*. Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P. (1999). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Freud, S. (2006). *La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna*. En, O. C. Vol. IX. Amorrortu.
- Lacan, J. (2007). De nuestros antecedentes. En Lacan, J., *Escritos I (73-80)*. Siglo XXI editores
- Lacan, J. (2007a). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En Lacan, J., *Escritos I (473-509)*. Siglo XXI editores.
- Marcuse, H. (1971). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza.
- Marx, K. (2022). *Las tesis sobre Feuerbach*. Academia.edu. [https://www.academia.edu/42897078/Las\\_Tesis\\_sobre\\_Feuerbach\\_de\\_Karl\\_Marx\\_Nueva\\_traducci%C3%B3n\\_castellana\\_basada\\_en\\_la\\_nueva\\_Marx\\_Engels\\_Gesamtausgabe\\_Por\\_Carlos\\_Benda%C3%B1a\\_Pedroza](https://www.academia.edu/42897078/Las_Tesis_sobre_Feuerbach_de_Karl_Marx_Nueva_traducci%C3%B3n_castellana_basada_en_la_nueva_Marx_Engels_Gesamtausgabe_Por_Carlos_Benda%C3%B1a_Pedroza)
- Parker, I. (2024). *Psicoanálisis radical y acción anticapitalista*. El diván negro.
- Pavón-Cuellar, D. (2022). Marxismo, psicoanálisis y crítica de las funciones de la psicología (37-56), en García, R. E., Moncada, L., Hernández, R. y Márquez, E. F. (coord.) (2022). *Psicología, psicoanálisis y pensamiento social ante la crisis de la cultura*. Paradiso.
- Pavón-Cuellar, D. (2022). *Sobre el vacío*. Paradiso.
- Starobinski, J. (2016). *La tinta de la melancolía*. FCE.
- Zaretsky, E. (2017). *Freud: una histórica política del siglo XX*. Paidós.

# La educación como conductor del espacio simbólico de la certidumbre: la esfera y la cosmovisión

Manuel Torres Contreras <sup>2</sup>

El discurso concluido -claro está que a partir del momento en que el discurso haya llegado a su conclusión ya no habrá necesidad de hablar, es lo que llaman etapas post-revolucionarias, dejémoslo de lado-. El discurso concluido, encarnación del saber absoluto, e el instrumento de poder, el cetro y la propiedad de los que saben.

(Lacan, 1983, p. 115)

## Resumen

En el presente escrito articulamos, el sentido primigenio de la infancia como un remanente que la cultura tiende a retornar, el narcisismo primario y el superyó como instancias psíquicas, postuladas por Freud; encontramos su función en tanto son organizaciones sistema inmunológicas para la producción del mundo simbólico y el mantenimiento de espacios. Sloterdijk nos plantea la esfera, la realidad humana es esencialmente simbólica, su climatización es la medida en que la educación otorga una certidumbre a la palabra, hablamos de entonces de un sujeto que sufre una transmutación simbólica, un circuito esférico, respuesta a la intolerancia de la incertidumbre.

**Palabras clave:** *Esfera, asunción sexual, mundo simbólico, certidumbre, incertidumbre.*

In this writing, we articulate the primordial sense of childhood as a remnant that culture tends to return to, primary narcissism and the superego as psychic

---

<sup>2</sup> Mtro. Manuel Torres Contreras. Adscripción institucional: Estudiante del doctorado de Estudios Psicosociales de la Facultad de Psicología, UMSNH.  
Correo electrónico: 1113374c@umich.mx

instances, proposed by Freud; we find their function insofar as they are immune system-like organizations for the production of the symbolic world and the maintenance of spaces. Sloterdijk presents to us the sphere; human reality is essentially symbolic, its climate is the measure in which education provides certainty to the word, and we then speak of a subject who undergoes a symbolic transmutation, a spherical circuit, as a response to the intolerance of uncertainty.

**Key words:** *Sphere, sexual assumption, symbolic world, certainty, uncertainty*  
*Introducción*

La realidad educativa ha presentado diversos planteamientos sobre la finalidad del propósito educativo, las diferentes disciplinas que presuponen pensar lo humano: la filosofía, psicología, psicoanálisis, pedagogía, y antropología entre otras solo para mencionar algunas, han encontrado un sentido en común la inserción del sujeto infante a la cultura. Independientemente del espectro epistemológico, han construido como punto de partida la formación del sujeto para permitir su vivencia en el mundo ya sea como un justificante al fenómeno educativo o como una suposición a la organización de los sujetos y su preparación técnica para pertenecer a diversos estamentos sociales.

Ante este punto de partida, analizamos lo que se pretende establecer como la finalidad primigenia del acto educativo, no pretendemos realizar nuestro análisis partiendo desde una metodología técnica de la confiabilidad y aceptación que pueda tener ciertos sistemas pedagógicos para la enseñanza; queremos partir en definir cuál es el espacio educativo que de alguna manera ya predispone al sujeto como un proyecto para la construcción de una determinada realidad cultural. Si bien, una de las problemáticas fundamentales en las cuales tiene como objetivo solucionar todo proceso educativo es la inserción del infante a la convivencia con sus congéneres; lo dificultoso del asunto reside en la a culturalidad poco permeable del psiquismo del infante ante las normas escolares que son de alguna manera los cimientos que estructuran la inserción de las reglas de convivencia social, y en segundo momento se presupone que ya internalizadas dichas normas el sujeto será capaz de tener un aprendizaje activo de los contenidos que se enseñan en las aulas.

Por consiguiente, el infante sostiene una postura más combativa a la inserción a la cultura que se empeña someterlo los dispositivos educativos, esto se plantea en un estado primigenio del psiquismo que lo menciona Freud (1915/2006) como narcisismo primario, este desarrollo presupone una continuidad donde las identificaciones tanto familiares y sociales, se incorporan en esa formación endeble de los que significa el yo como una entidad psíquica, que responde a los proyectos

que son puestos en su mundo cultural, ya que como mencionamos anteriormente pertenece a un estamento y un tiempo determinado del espacio cultural en el que habita.

Sumando a esta argumentación se expande nuestro análisis del espacio como inserción y significancia tiene el ser del sujeto, partimos del concepto de esfera del filósofo alemán Peter Sloterdijk (2003), el ser en sí mismo no puede darse existencia en un sentido unívoco. Por tanto, debe de existir en un espacio que lo signifique en el mundo en el que cohabita con otros, aquí intuimos el espacio es determinado en un proceso de aclimatación. La esfera acondiciona los centros indispensables para su existencia que versan en la seguridad y la construcción de proyectos para su expansión, pero ante todo esto que parece la esfera un concepto totalizante y abstracto se localiza en el mundo simbólico, el sujeto ante todo es un conjunto simbólico que lo significa en esa esfera que habita. Aunando a este análisis Freud (1911/2006), no solo plantea un desarrollo primigenio del psiquismo inconsciente del sujeto en la cultura, sino plantea que la implicación del desarrollo del principio de realidad como el mantenimiento de una parte del sujeto nunca llega culturalizarse, pero imprescindible para que se expanda a un mundo simbólico que lo significa.

Las directrices que esboza Freud se trazan a la analogía de esfera de Sloterdijk en que siguen los principios de una cosmovisión, todo acto educativo subyace en un propósito alienante simbólico a un historicismo determinado, airado en una ilusión cultural, como una premonición de los estratos de un amor beneplácito que pertenece a un tiempo arcaico nunca insuperable lo que se enmarca en el mundo simbólico, la pulsión.

## **El superyó y la asunción sexual, es del orden del mundo simbólico, principios psíquicos y espaciales**

El narcisismo primario como habíamos mencionado anteriormente, es nuestro punto de partida, concepto que expone los principios primigenios que rastreó Freud (1915/2006), como el estado del sujeto que se encuentra en una situación completamente fuera del mundo de la cultura, y en un estado aquiescente

anticultural de los preceptos normativos que permiten la convivencia social. Este momento se caracteriza por una vivencia limitada a lo que Freud (1914/2006), designa una experiencia simbiótica en el sujeto y el objeto otro que le proporciona la experiencia de satisfacción; por lo que el infante en este estado psíquico se vive como una extensión de la madre, y su existencia se encuentra de una manera satelital orbitando alrededor de los objetos que procuran su existencia, sus padres a esta situación nos menciona Bataille:

Al salir de la irrevocable noche, la vida lo arroja un niño al juego de los seres; es entonces el satélite de dos adultos: de ellos recibe la ilusión de la suficiencia (el niño mira a sus padres como a dioses). Ese carácter satélite no desaparece para nada en lo sucesivo: retiramos de nuestros padres la confianza, pero la delegamos en otras personas. Lo que el niño encontraba en la existencia aparentemente sólida de los suyos, el hombre lo busca en todo lugar donde la vida se traba y se condensa. Perdido en la multitud, el ser particular delega en aquellos que ocupan su centro el cargo de la totalidad del "Ser". (2012, p.184)

Esta manera de plantear dicha situación satelital primigenia del sujeto nunca es insuperable, cuestión medular de esta exposición empero, vamos a pausar esa argumentación para abordarla en las próximas páginas de este escrito. Lo que enfatizamos en desglosar en esta exposición del narcisismo primario como lo plantea Freud (1915/2006), no solo deslumbra un estado ontogenético ineluctable a la existencia del sujeto sino que plantea una relación en la cual estos objetos que proveen la vida al infante tienen una relación de deseo donde significan su talante afectivo que lo alimenta, no solamente en la cuestión más literal nutricia que es el único medio de sustento del infante sino en cuanto hay una significación simbólica

de los padres desean representar a su hijo. Freud, va plantear la cuestión narcisista como una instancia del operar psíquico imprescindible que posteriormente se va consolidar el psiquismo en su totalidad y su relación con el mundo exterior, nos reitera esta significación de los padres como aquel deseo que involucra el devenir del infante a un mundo específico y su actuar como tal:

Debe cumplir los sueños, los irrealizados deseos de sus padres; el varón será un grande hombre y un héroe en lugar del padre, y la niña se casará con un príncipe como tardía recompensa para la madre. El punto más espinoso del sistema narcisista, esa inmortalidad del yo que la fuerza de la realidad asedia duramente, ha ganado su seguridad refugiándose en el niño. (1915/2006, p.88)

Ahora bien, este deseo proyectado que se encuentra como la primera significancia que hacen los padres hacia el infante, plantea dos direcciones la primera la dinámica edípica que estructura las instancias psíquicas del sujeto, a las instancias que estamos refiriendo en cuanto a la formación del yo el ello y el superyó, sin detenernos en la manera de los instantes que van sucediéndose y consolidándose en el sujeto como una totalidad. Por consiguiente, este deseo proyectado tiene como consecuencia en el sujeto, que el deseo es inherente al deseo de los dos actores edípicos estamos hablando del padre y la madre, y a su vez él se conduce en un circuito tautológico infinito que pertenece a un espacio específico histórico de la cultura, es lo que Freud designa como el plasma germinal de la cultura:

Él tiene a la sexualidad por uno de sus propósitos, mientras que otra consideración lo muestra como mero apéndice de su plasma germinal, a cuya disposición pone sus fuerzas a cambio de un premio de placer; es el portador mortal de una sustancia quizás inmortal, como un mayorazgo no es sino el derechohabiente temporario de una institución que lo sobrevive. (1915/2006 p. 76)

Lo esencial en la función edípica es la asunción del deseo que está supeditada a la construcción de las vías y destinos de pulsión en tanto la vida sexual del sujeto. Las consecuencias del deseo se pueden pensar como una motilidad

originaria, empero la situación no es tan simplista, lo que se plantea que el sujeto tiene que mutar a un símbolo que signifique la adherencia a ese deseo, el Edipo en grandes términos es la función en la cual el sujeto se introduce como un símbolo deseante, nos comenta Lacan:

La prenda del análisis no es sino reconocer que función asume el sujeto en el orden de las relaciones simbólicas que cubre todo el capo de las relaciones humanas, y cuya célula inicial es el complejo de Edipo, donde se decide la asunción del sexo. (1981, p.111)

En esta cita plantea uno de los elementos que trabaja el dispositivo psicoanalítico, el análisis de las relaciones simbólicas en cuanto palabra, ubica el nodo nuclear de la transmutación del ser a un símbolo, en la cuales esas primeras articulaciones simbólicas retoñan, sí bien este escrito no pretende analizar las situaciones analíticas del diván, si nos ayuda a exponer la riqueza conceptual y fenoménica de la transición del infante en el complejo de Edipo, retomando el argumento de Bataille (2012) de la posición satelital del infante donde su existencia esta delegada a ella, nos vemos por tanto obligados exponer lo que una esa relación, la cohesión de ese movimiento orbital, que también se puede designar como identificación, se plantea otra cuestión fundamental pero más complicada.

Freud en “Interpretación de los sueños”, establece el principio de la causa fundamental del operar psíquico es el deseo, ninguna otra cosa es de interés desde el estado primordial del infante que estamos hablando, solo la compulsión a la repetición del deseo, observemos como se define el deseo:

Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera, y por tanto el desear terminaba en un alucinar Esa primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad. (1900/2006, p. 588)

Ahora bien, se plantea dos cuestiones en la cualidad de la percepción del espacio que se adecua a la experiencia de satisfacción, una de ellas es la experiencia real de ella mediada por la madre, la segunda es cuanto a la repetición

de ella no puede ser prolongada y es aumentada según el umbral del tiempo de excitación. Freud (1900/2006), coloca la cuestión alucinatoria, el proceso primario que involucra al estado autoerótico, por tanto, el cuerpo es deslumbrado en este momento como un espacio en el que se enviste ese espacio materno, cualquier objeto puede ser sustituido y homologado al pecho materno; si analizamos detenidamente el cuerpo es un espacio ligado a esa experiencia, estamos hablando que se está simbolizando acorde a esa satisfacción compulsiva que compone el asunto del desear.

Sin embargo, la cuestión no cesa de esa manera, ya que no sería necesario el objeto real, el sujeto se ensimismaría en una alucinación absoluta, dinámica que nos permite pensar la psicosis como entidad nosológica, no es nuestra incumbencia hablar de ella, pero se intuye su articulación. El dique que reprime este arrobamiento pulsional, y permite la percepción del investimento de nuevas experiencias, es lo que Freud denomina como proceso secundario:

Así se hizo necesaria una segunda actividad en nuestra terminología, la actividad de un segundo sistema, que no permitiese que la investidura mnémica avanzara hasta la percepción y desde allí ligara las fuerzas psíquicas; sino que condujese a la excitación que partía del estímulo de la necesidad por un rodeo que finalmente, por vía de la motilidad voluntaria, modificara el mundo exterior de modo tal que pudiera sobrevenir la percepción real del objeto de satisfacción. (1900/2006 p.588)

La posibilidad de la modificación del mundo exterior acorde a la repetición del deseo es necesario señalar la facultad del sujeto de modificar su mundo exterior, estamos hablando que hay una construcción de un espacio, con una cualidad perceptiva, lo que plantearía una inversión del sistema perceptivo clásico, en el cual se asume que la experiencia es mediada por la facultad de los sentidos y puesta en operación por el acto intencional de la conciencia, esta perspectiva de Freud plantea que la experiencia está constituida en reproducción de un espacio que posibilite la

escenificación que signifique el deseo, ósea que está supeditado a un principio del organismo que se orienta en un placer y displacer, la percepción no es la imagen

de un mundo externo aislado, sino que es la percepción propia del organismo en la cual proyecta su espacio perceptivo, nos menciona Freud:

Hemos dicho que solo un deseo, y ninguna otra cosa, es capaz de poner en movimiento el aparato, y que el decurso de la excitación dentro de este es regulado automáticamente por las percepciones de placer y de displacer. (1900/2006 p. 588)

Ahora bien, el sistema perceptivo que desarrolla Freud (1900/2006), esclarece un automatismo primario que le permite establecer su descubrimiento de lo inconsciente en su lógica originaria, su sentido compulsivo que evoca esos principios, Freud: “Los procesos del sistema Incc son atemporales, decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el trascurso de este ni, en general, tiene relación alguna con él”. (1915/2006 p.184). Lacan (1983), compara este sistema perceptivo de Freud (1900/2006) con un escrito del filósofo Frances Condillac del siglo XVIII. Condillac (1975), nos reitera esta problemática en un sentido similar, es imprescindible que un acto de conocimiento, que enuncia una verdad está íntimamente involucrado en una referencia al placer y al displacer:

Estas advertencias no nos faltan nunca cuando las cosas sobre las que nos engañamos son absolutamente necesarias para nosotros, pues en el uso de ellas el dolor viene a continuación de un juicio erróneo, como el placer sigue a un juicio verdadero: el placer y el dolor, he aquí maestros; ellos nos iluminan, porque nos advierten si juzgamos bien o mal, y por eso hacemos en la infancia progresos que parecen tan rápidos como maravillosos. (1975, p.33)

Ahora bien, siguiendo el pensamiento de Condillac, y el sistema perceptivo del desear de Freud (1900/2006), podemos contestar la unión orbital del sujeto: es la posibilidad de la reconstrucción de un espacio determinado adecuado al deseo. No en cuanto la prohibición del incesto, ya está de más hablar de ella, el sujeto acomete dicha transgresión en cuanto el desear por su condición primaria

alucinante, esto nos quiere decir que la tragedia de Edipo tiene su veracidad, a esto nos menciona Lacan:

Hay un principio del que hemos partido hasta ahora, dice Freud, el de que el aparato psíquico, en tanto que organizado, se coloca entre el principio de placer y el principio de realidad. Freud, desde luego, no tiene una mente inclinada a la idolificación. Nunca creyó que en el principio de realidad no había principio de placer. Porque si se obedece a la realidad, es porque el principio de realidad es un principio de placer efecto retardado. Inversamente, si el principio de placer existe, es conforme a cierta realidad: esta realidad es la realidad psíquica. (1983, p.97)

Ahora evidenciamos lo que habíamos mencionado que la transmutación del sujeto a símbolo en la transición del complejo de Edipo, antes de llegar a ese mundo simbólico. Tomaremos un ejemplo donde se observa de manera clara dicho fenómeno que estamos explicando, de ello retomamos el concepto del fetichismo

que es por excelencia el símbolo de esa transición por el complejo de castración, ya que opera no solo cuanto a la asunción sexual antes mencionada que claramente es el punto medular, pero queremos enfatizar que es objeto también del sistema perceptivo que articula Freud (1900/2006) a causa de salvaguardar por un valor narcisista su órgano genital el pene o su aspiración en el caso de la niña, opera el sistema perceptivo en una desmentida con un proceso de sustitución, esto claramente es la base de la sexualidad asumida en toda su totalidad; cabe mencionar que el fetichismo no solo es una cuestión nosológica categorizada como una perversión sino que es un fundamento de la sexualidad, por tanto el complejo de castración es la cabida simbólica primaria, nos comenta Freud:

Ahora se tiene una visión panorámica de lo que el fetiche rinde y de la vía por la cual se lo mantiene. Perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella y le ahorra al fetichista el devenir homosexual, en tanto presta a la mujer aquel carácter por el cual se vuelve soportable como objeto sexual. (1927/2006, p.149)

Como podemos observar el sistema de la percepción que es precedido por un principio de placer, y después habilita un principio de realidad, es la postergación de los placeres originarios, desplazados a una cuestión simbólica, esto nos sirvió el

ejemplo expuesto del fetichismo para esclarecer la transmutación simbólica del sujeto. Empero, también el sujeto tiene consecuencias inherentes en ese devenir simbólico, en primera instancia ya expusimos lo que involucra el narcisismo primario y el operar del sistema perceptivo de Freud (1900/2006) en su proceso primario y secundario. Ahora tenemos que mencionar el segundo momento que aparece en escena, que es el narcisismo secundario para Freud (1915/2006) el planteamiento del sujeto expone su devenir en la incorporación de los objetos-otros edípicos

provocados por la desilusión que sufre por el complejo de castración, el ideal del yo es la mediación absoluta que encarna el sujeto en cuanto a su existencia, ya que ha asumido el deseo del otro, y ha generado una instancia psíquica que ha sido su heredero: la prosecución de las vías adecuados de cumplirlo, el superyó. Este deseo del otro que habíamos mencionado como una tautología infinita, que procede del historicismo de la cultura, nos aclara Freud, lo siguiente:

Sus investiduras libidinosas son resignadas, desexualizadas y en parte sublimadas; sus objetos son incorporados al yo, donde forman el núcleo del superyó y prestan a esta neoformación sus propiedades características. En el caso normal -mejor dicho: en el caso ideal-, ya no subsiste tampoco en lo inconsciente ningún complejo de Edipo, el superyó ha devenido su heredero. (1932/2006, p. 275)

El superyó ha devenido su heredero es mediante la prosecución de ese ideal del yo, en el cual se establece simbólicamente el sujeto como ente deseante, como habíamos mencionado, el ideal del yo pertenece a un estamento, a una historicidad y por tanto a la cultura misma, establecemos que es la posibilidad de la permanencia a la cultura, debido a que su existencia está supeditada a pertenecer a ese mundo simbólico y representar algo en ella puesto que es y fue significado por los otros que la habitan, es el lenguaje que permite esa relación de los hombres que habitan ese espacio de símbolos, el superyó sería esa prosecución de esos deseos que provienen de los otros, se transforman en un discurso articulado que circulan en una

realidad cultural, nos corrobora Lacan lo siguiente:

Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman super-ego. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro. (1983, p.141)

Observemos, que esta repetición perpetua del deseo del otro es un resarcimiento de las humillaciones y transgresiones que la cultura pretende corregir de sí mismas, y aquellas en las cuales los padres son los portadores y estos a su vez proyectan a su descendencia, es la cadena discursiva que articula el lenguaje y retoña una simbolización perpetua, el sujeto es arrastrado a taponear y a repetir esas desavenencias históricas, puesto que la palabra no es una cosa real que pertenece al orden natural de las cosas, sino que es dada y aprendida, pertenece al operar de la especie humana en esa colectividad deseante atemporal e inmortal, hacemos la mención de la importancia de la palabra como moneda que circula entre los sujetos y se hacen existencia en sí Lacan, nos lleva a un atolladero un tanto pesimista en que el sujeto solo existe en cuanto se incorpora como símbolo y habita ese espacio simbólico:

Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo han constituido no solo como símbolo, sino en su ser. Son leyes de nomenclatura las que determinan -al menos hasta cierto punto- y canalizan

las alianzas a partir de las cuales los seres humanos copulan entre sí y acaban por crear, no solo otros símbolos, sino también seres reales que, al llegar al mundo, de inmediato poseen esa pequeña etiqueta que es su nombre, símbolo esencial, en cuanto a lo que les está reservado. (1983, p.37)

La cuestión del superyó que suma Lacan, a la conceptualización de Freud

reside en la bienvenida a la cultura o el pase ella, es aquiescente que la instancia que emerge del complejo de Edipo el superyó, es la interiorización de la cultura y

sus leyes que permiten retardar y plasmar la vida pulsional en los valores que la enaltecen y proveen su existencia. La internalización de la ley es igual al acto del lenguaje, en su vigilancia y obediencia permite el establecimiento de ese espacio, la conciencia moral versa en aclimatar la vida pulsional que retarda como experiencia de la compulsión a la repetición, nos establece Freud, lo siguiente:

Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él... Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada. (1923/2006, p. 120)

Ahora bien, la situación en la cual el superyó lo podemos contemplar, como el requisito primordial para obtener la ciudadanía de existencia en la cultura, es la adquisición de la ley, debido a que la experiencia quedo grabada en la impostura narcisista de salvaguardar el órgano genital, y su transgresión quedo plasmada en la constitución fetichista del objeto-otro pulsional por excelencia. El mundo simbólico al cual asumimos la arquitectura del espacio cultural, es llevar el lenguaje a ese intercambio del discurso que circula en la cultura, y de alguna manera busca perpetuarse en esos preceptos simbólicos que es la detención de las fracturas narcisistas y su regulación de la impostura del lenguaje, nos reitera Lacan (1983):

El superyó es una escisión análoga que se produce en el sistema simbólico integrado por el sujeto. Ese mundo simbólico no se limita al sujeto, ya que se realiza en una lengua, lengua compartida, sistema simbólico universal, al menos en la medida en que establece un imperio sobre una comunidad determinada, a la que pertenece el sujeto. El superyó es esta escisión en tanto que ella se produce para el sujeto – pero no únicamente para él- en sus relaciones con lo que llamaremos la ley. (1983, p. 290)

Por consiguiente, es necesario ubicar el principio de toda ley en el ámbito simbólico, ese espacio del discurso donde habitan los sujetos, podemos pensar las

leyes fundantes que plantea Freud (1930/2006), como la ley del parricidio, la ley del incesto, y la ley canibalica, pero el asunto lo podemos rastrear no solamente a ellas como una función estructurante, sino también a una cuestión demasiado inmediata que es la interiorización de la función de la palabra, sino existe la función del habla, para comunicar ese discurso viviente, que como instancia tiene como finalidad la vigilancia del superyó para proteger al sujeto y compartir a los otros su deseo como deseo del otro, se ve amenazado a que su existencia corra peligro como la exclusión, ser objeto de violencia, ser desplazado a un discurso que busque alienarlo a un determinado espacio, nos problematiza Lacan esta situación:

La palabra es ante todo ese objeto de intercambio por el cual nos reconocemos: si dan la contraseña no les romperán la cara, etc. La circulación de la palabra comienza así, y se infla hasta el punto de constituir el mundo del símbolo. (1983, p. 77)

Ahora bien, como nos menciona la palabra evita que nos rompan la cara, se asume la ley ya interiorizada en un acuerdo común dentro del espacio de la cultura de lo que se debe de hablar y como comunicarlo, en esta argumentación ya podemos hablar ahora si de una las principales funciones culturalizantes y domesticantes de la educación, ya que es ella una de las instancias en las cuales se establecen los eslabones del discurso vigente que enseña esa contraseña, utilizando la analogía de Lacan antes citada

### **Freud y Sloterdijk: una intersección de conceptos espaciales la cosmovisión y la esfera**

El concepto espacial que va utilizar Freud (1933), para trazar y dar por acabado el operar de la realidad por el cual la cultura se sujeta y se reproduce así misma es el concepto de cosmovisión, veamos como la define:

Entiendo, pues, que una cosmovisión es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión

permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso... en ella uno puede sentirse más seguro en la vida, saber lo que debe procurar, cómo debe colocar sus afectos y sus intereses de la manera más acorde al fin. (1933/2006, p. 146)

La cultura se compone en operar de una cosmovisión, lo plasma en cuanto el discurso que circula dentro de sus instituciones, preceptos, y lo más importante la propagación de ilusiones que permiten la existencia de los sujetos, es la promulgación por excelencia de las certezas, no existe el lugar de la incertidumbre.

La incertidumbre es lo que inquieta a los sujetos y le deben su preferencia de mantener dichos discursos vigentes, como también las motivaciones de reproducir otros novedosos o retornar a otras creencias que destronen a las nuevas que no cumplieron con su tarea de asumir la responsabilidad de mantener segura la existencia de los sujetos. Los discursos ideológicos tanto religiosos y políticos versan en esta directriz universal que postula Freud como cosmovisión.

Para Freud (1933/2006) la necesidad humana de una cosmovisión versa en que existe una renuncia de la vida pulsional que es exigida por la cultura como principio de realidad, y se busca reencontrar de nuevo de alguna manera en esa postergación mediante el ejercicio de la creencia y la fe en los discursos que otorgan certezas universales, como la inmortalidad humana, y la promesa de los resarcimientos que han sufrido sus masas colectivas en la miseria de la represión cultural; es una promesa de recompensa a su sufrimiento, al respecto nos menciona el filósofo contemporáneo francés Rosset como a través de la miseria del martirio las certezas adquieren su talante de realidad:

Se toca aquí un punto de la naturaleza humana bastante misterioso y, en todo caso, aún dilucidado: la intolerancia hacia la incertidumbre, intolerancia tal que arrastra a muchos hombres a sufrir los peores males, y los más reales a cambio de la esperanza, por vaga que sea, de una ínfima certidumbre... Como lo indica la etimología de la palabra mártir, mediante la exhibición de su sufrimiento: sufro luego tengo razón. (2008, p.50)

Esta intolerancia a la incertidumbre de la endeblez humana, como nos plantea Freud (1933/2006), en un pasado prehistórico las fuerzas de la naturaleza aniquilo al hombre, fue testigo de la crueldad que lo arremetía constantemente, y no solo a ella como causante de sus desgracias, también sus rivales lo asesinaron y lo ultrajaron, tomaron a sus mujeres e hijos como esclavos, cuestión que todavía es muy actual, pero en esta historia primordial fatídica del hombre con la huella del trauma, tuvo de alguna manera sustituirla mediante un discurso que paliaba esas desgracias, en esto descansa la certidumbre de la cosmovisión, es un reflejo del trauma de la muerte, la violación y la miseria humana, es un sistema de defensa a la crueldad, Rosset:

Pero también entiendo por crueldad de lo real el carácter único y, por lo tanto, irremediable inapelable de esa realidad -carácter que impide, a la vez, mantenerla a distancia y atenuar su rigor tomando en consideración una instancia cualquiera que fuese exterior a ella -, Crúor, de donde deriva crudelis (cruel), así como crudus (crudo, no digerido, indigesto), Designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta. (2008, p. 22)

Utilizando la analogía de la crueldad como una realidad indigesta, se plantea la cultura una de sus principales premisas, establecer un espacio donde esa realidad sea digerida y tolerada, su primer objetivo es la construcción de certezas. Por consiguiente, traemos a discusión Sloterdijk (2003), para utilizar su analogía de esfera como ese espacio en la que los sujetos aclimatan esa crueldad de la realidad y la verdad, con la finalidad de mantener en ese espacio seguro a las crías humanas. La cosmovisión de Freud (1933/2006), se vincula con el concepto de esfera de Sloterdijk en la certeza de seguridad que proveen al sujeto y su sentido espacial:

La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos

redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. (2003, p. 37)

Los humanos desde sus inicios están colocados espacialmente como habíamos mencionado en la transición del complejo de Edipo; agregamos la figura de lo redondo que representa la esfera, estamos representando al narcisismo primario como un circuito y a su vez también nos ayuda entender la analogía orbital, este rompimiento accede entrar a otra esfera del mundo social y de la comunidad, pero su figura también es circular, es una sustitución de aquella del narcisismo primario, es imprescindible que lo cerrado sea puesto en circulación simbolizante del discurso que esencialmente lo encierra en una cosmovisión habitada por los otros de la cultura, nos menciona Sloterdijk:

El drama esferológico del desarrollo -la apertura a la historia comienza en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unicidad salen de él a los mundos multipolares de adultos. Cuando estalla la primera burbuja sufren irremisible mente una especie de shock de transcolonización, un desenraizamiento existencial: se separan de su condición infantil en tanto que cesan de vivir completamente a la sombra del otro identificado y comienzan a ser habitantes de una esfera psicosocial ampliada. (2003, p.59)

La esfera, dentro de su espacio de hábitat que circula dentro de ellas es el beneplácito del retorno de las fantasías de comodidad uterales a una fluctuación de ellas a otras posibles, es la posibilidad de su transformación a otras. Ahora bien, la esfera en este hábitat redondo articulado a modo de una cosmovisión, se ve obligada para constituirse a transformar a los sujetos de acuerdo a su espacio, y simultáneamente lo sujetos como eyectados al mundo; su transformación no es el intento del dominio de la naturaleza sino la producción de espacios cerrados, donde la realidad humana pueda subsistir, el cumplimiento de la esfera como bien nos menciona Sloterdijk:

Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza, ni sus culturas, sobre todo, han pisado

jamás el suelo de lo que se llama los hechos mismos; siempre han pasado su existencia exclusivamente en el espacio exhalado, repartido, desgarrado, recompuesto. (2003, pp. 51-52)

El sujeto no nace en un espacio purificado de una naturaleza anárquica; de ahí que se piense que la esfera que precede al sujeto como un ente que permea los proyectos de ese espacio no pertenece a ninguna de esa naturaleza pensada que contiene el sesgo de una predestinación genética, la esfera es un espacio artificial que está constituida por el mundo simbólico que significa a cada uno de los sujetos, que asumen sus proyectos para la ampliación de determinadas esferas:

La climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho, los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas'. (Sloterdijk, 2003, p. 52)

La climatización simbólica es la perpetuidad del espacio de la esfera, debido a que es la única manera que el sujeto se puede sentir en su casa es hablando de ella, no es raro que Sloterdijk (2003) retome este sentido Heideggeriano la casa del ser es el lenguaje, la climatización simbólica también refiere a que las solicitudes referenciales y significantes, es la cualidad existencial de los sujetos, esto quiere decir que ningún sujeto está alejado de un sentido cosmogónico de la realidad, al igual que su propio organismo que se defiende de los patógenos que buscan su destrucción, el sistema inmunológico del sujeto está constituido no a una manera orgánica sino plasmada en la esfera, ella debe de poner en circulación certezas, nos menciona Rosset (:): "Lo más desconcertante de ese gusto por la certidumbre es su carácter abstracto, formal, insensible tanto a lo que existe en realidad como a lo que pudiera ser, de hecho, doloroso o gratificante". (2008, p. 51)

Lo importante de esta argumentación que hemos agregado a esta exposición es que podemos homologar este sistema inmunológico que utiliza las certezas como linfocitos, característica interna del superyó, para el beneficio de la esfera. No tanto del sujeto, ya Freud (1923/2006), nos menciona que ésta instancia del superyó puede aniquilar al sujeto, más bien su regulación esta delegada al sustento del mantenimiento de certezas, que sustenta a la cosmovisión, pero lo más importante

es el mantenimiento de la esfera, podemos resumir que el superyó como mediación al mundo simbólico establece como proyecto imprescindible el mantenimiento y producción de esferas, hay que agregar de manera somera que también resguarda el sentido de su destrucción, pero al final es el mismo resultado lleva a la creación de ellas, al respecto nos menciona Sloterdijk:

La incubadora es el espacio inteligente que el lenguaje y la atención vivifican. De esto se sigue que el lenguaje sólo es la segunda casa del ser: una casa dentro de esta dimensión promotora y posible comunidad, sino que ya la comunidad hablante y cooperativa es en sí lugar o la incubadora simbólica en la que las convivencias crean su manera específica de estar dentro de ella. (2011, p. 131)

La conversación de los lenguajes son los circuitos vivos que mantienen en circulación a la esfera y la adherencia a ellos es la certidumbre que ofrece las diversas cosmovisiones, tanto políticas como religiosas, no fue raro que Freud (1921/2006), haya mencionado a estas dos instituciones originarias y las más arcaicas de la historia de la cultura, ellas encierran este sentido, la cohesión de esas masas artificiales además del sentido libidinal que los afianza, añadimos el sentido esférico que responden a esa necesidad de la certeza de ser amados y protegidos ante el amo absoluto la muerte. Que acaso el discurso patriótico de los ejércitos y la piedad de las oraciones, no es un grito de clemencia para la continuidad de la vida, esta aproximación de la vida después de la muerte es lo que se manifiesta el sentido inmortal, la trascendencia humana solo es posible en su instauración simbólica. El que muere en batalla trascenderá y estará con vida en los anales de la patria, el que cumplió con los requerimientos morales de dicha religión se le otorgará el pase al regreso del paraíso, nos precisa Sloterdijk:

Pertenece a la naturaleza del objeto que la fenomenología de las redondeces imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del Estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegamos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y sobre todo los Estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales,

cuerpos maternos fantásticos para masas de población infantilizadas. (2003, p. 71)

Ahora bien, no es una casualidad que Freud (1930/2006) haya tomado la referencia de la sexualidad infantil tanto su disposición constitucional y su operar psíquico que habíamos mencionado, para establecer que ella es una posible vía para esclarecer la articulación de la cultura, la infancia plantea un sentido anticultural por el arrobamiento de la vida pulsional que representa su improductividad de reproducirla y la agresividad que resguarda para su destrucción. El infante que delega su existencia por obvias razones de inmadurez y la fragilidad que representa, es el remanente infantil que la esfera climatiza a los sujetos a una domesticación cultural.

### **La educación como una incubadora**

La protección inmunológica que por excelencia cumple con su objetivo la esfera, ésta debe plantear su mundo simbólico en una cuestión de domesticación, la esfera plantea en la continuidad de su expansión mediante sus proyectos a los infantes, está organizada a la protección de ellos a motivo que los mismos sujetos que la habitan se encuentran parcialmente en una posición infantil al espacio climatizado que ofrece la esfera:

Las variaciones evolutivas se producen dentro de los espacios ampliados, donde se crea sobre todo un elevado estándar de sensibilidad y comunicatividad entre los beneficiarios del ambiente materno-filial. En las islas humanas en formación, la presencia de los niños modela la sociedad humana como ninguna otra. Los niños transformaron con sus demandas muchas -sino todas- de las actividades de los adultos. (Sloterdijk, 2011, p. 117).

Por consiguiente, la educación como dispositivo domesticante, es la sujeción de los sujetos a los determinados discursos que fluctúan como circuitos dentro de la climatización esférica, la escuela como institución universal que promulga dichas certidumbres, debe de enseñarlas a manera de moneda de cambio para el intercambio de la palabra, aunque podemos utilizar la analogía de Lacan (1983),

enseña la contraseña de los principios educativos para utilizarla de manera correcta y no nos partan la cara, cada espacio dentro de la esfera está regulado a una climatización simbólica, que asemeja a un parque humano, la realidad humana no es dada por las condiciones del mundo exterior, sino está condicionado a su espacio esférico, hecho un parque domesticador, ya sea por conveniencia o intereses narcisistas, nos comenta Sloterdijk:

Los hombres son seres que se protegen y se cuidan a sí mismos, que independientemente de donde vivan -generan en torno a ellos un efecto de parque. Ya sea en parques urbanos, nacionales, cantonales, o ecológicos, en todas partes los hombres tienen que formarse una opinión sobre el modo en el que quepa regular su auto mantenimiento. (2011, p. 217)

La función educativa en su carácter formal tomó como responsabilidad el mantenimiento de los espacios esféricos, una de ellas es la cuestión de la partida, el éxodo, la salida a casa, solo para regresar a ella, pero en sí las instituciones educativas como sus disciplinas que la conforman, no superan ese remanente infantil, las cosmovisiones que ofrece la educación mediante sus discursos vigentes normativos, plantea el devenir del proyecto que nace en las ciudades y los pueblos, a un retorno uteral, los sujetos están encerrados en una esfera climatizada igual que una incubadora. Ahora bien, en qué momento aparece lo disruptivo que la transforma, hemos resumido hasta ahorita que la cosmovisión es una certeza fluctuante y objeto de sustitución, la esfera es imposible que desaparezca, su naturaleza no es del orden de lo salvaje animal, sino que pertenece a la casa originaria del ser, el lenguaje, el hombre sale de la esfera solo para habitar otra.

Los dispositivos educativos tienen en cierta medida entendido esta situación, el acto educativo parte desde un espacio, las calles, las instituciones, son las formalizaciones de los principios educativos, en cuanto contenido y dinámica de sujeción simbólica, al respecto nos habla Ilich (1971):

En las calles de Nueva York, un niño jamás toca nada que no haya sido ideado, proyectado, planificado y vendido, científicamente, a alguien. Hasta los árboles están allí porque el Departamento de Parques así lo decidió. Los chistes que el niño escucha por televisión han sido programados

a gran coste... Hasta los deseos y los temores están programados. (1971, p. 211)

Para concluir este apartado, la educación es un fenómeno espacial y esférico, que hace de bulbos para el tránsito de certezas ontológicas, y ellas así mismas son fluctuantes a ser sustituidas.

### **Conclusión**

A este momento de la exposición planteamos, en un primer momento que el primer espacio desarticulado en su estado primigenio, es una figura satelital, siguiendo la analogía de Bataille, para caracterizar el narcisismo primario. El narcisismo secundario establece la instancia psíquica del superyó, que funciona como un sistema inmunológico que hace de las certezas simbólicas las funciones de los linfocitos, su finalidad es la prosecución del deseo que habita en el espacio de la cultura, que designamos como esfera, dentro de ella lo simbólico que se articuló como discurso alienante es el concepto de cosmovisión, ese discurso es lo que ofrece a los sujetos la desfiguración de las verdades más crueles que anteceden la vida prehistórica del hombre. También mencionamos, que la aquiescencia psíquica de la constitución del superyó como instancia, es la asunción sexual, al transmutar el sujeto en un garante simbólico, evidenciamos esta situación mediante la exposición fetichista como el alcance simbólico de la asunción sexual. Y la interiorización del superyó como palabra en su articulación para hacerla circular como deseo del otro y disponerse en ese espacio cultural que lo significa, la esfera y su mundo simbólico. Encontramos por tanto que la realidad humana pertenece no a una realidad natural salvaje anárquica, pertenece a una realidad simbólica que es intolerante a la incertidumbre, podemos homologarlo como un principio traumatizante.

La educación en si misma es un concepto espacial, traza los vectores y conductos por la cual transitan las certidumbres ontológicas que se despliegan en un mundo simbólico, en consecuencia, la educación es la respuesta a la intolerancia de la incertidumbre, y su objetivo ineluctable es la propagación y sujeción de los sujetos a los discursos que encarnan una determinada cosmovisión.

Por consiguiente, la esfera concepto de Sloterdijk (2003) y la cosmovisión de Freud (1933/2006) se complementan, y nos permite observar que los dispositivos educativos por excelencia tienen una función alienante de un discurso que totaliza la climatización de la esfera. Por tanto, toda certidumbre tiene el sesgo de la figura de la esfera, circular, circuito cerrado, ¿Qué acaso no llegamos al cauce de la psicosis?

## Referencias

Bataille, G. (1927/2012). Para leer a Georges Bataille. FCE.

Condillac, É. B. (1975). Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones. Aguilar.

Freud, S. (1900/2006). Interpretación de los sueños. Obras Completas, Vol. IV. Amorrortu.

Freud, S. (1900/2006). Interpretación de los sueños (segunda parte) sobre el sueño. Obras Completas, Vol. V. Amorrortu

Freud, S. (1911/2006). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. Obras Completas, Vol. XII. Amorrortu

Freud, S. (2006/1914). Introducción al narcisismo. Obras Completas, Vol. XIV. Amorrortu

Freud, s. (1921/2006). Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas, Vol. XVIII. Amorrortu.

Freud, S. (1923/2006). El yo y el ello. Obras Completas, Vol. XIX.

Amorrortu. Freud, S. (1927/2006). El fetichismo. Obras completas, Vol. XXI. Amorrortu

Freud, S. (1930/2006). El malestar de la cultura. Obras completas, Vol. XXI. Amorrortu

Freud, S. (1932/2006). Sobre la conquista del fuego. Obras completas, Vol. XXII. Amorrortu.

Ilich, I. (1971). La sociedad desescolarizada. Biblioteca anarquista.

Lacan, J. (1981). El seminario de Jacques Lacan libro 1 Los escritos técnicos de Freud 1953-1954. Paidós.

Lacan, J. (1983). Libro 2 El yo en la teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica 1954-1955. Paidós.

Rosset, C. (2008). El principio de crueldad. Pre-textos.

Sloterdijk, P. (2003). Esferas I. Siruela.

Sloterdijk, P. (2011). Sin salvación tras las huellas de Heidegger. Akal.

# Figuraciones del autor, la obra y la escritura desde el psicoanálisis

Alejandro Suárez López <sup>3</sup>

Julio César Osoyo Bucio <sup>4</sup>

## Resumen:

El texto indaga el vínculo entre autor y obra para pensar el diálogo entre literatura y psicoanálisis. Con Orfeo y Pigmalión como figuras opuestas (pérdida y desprendimiento vs. apropiación narcisista), distingue dos modelos freudianos de creación: el del *fantaseo* que exalta a “Su Majestad el Yo” y seduce al lector, y el de *Gradiva*, donde el texto funciona como sueño o delirio descifrable por las leyes del inconsciente. Con Lewis y André, desplaza el foco a los efectos de leer y escribir como experiencias que pueden sacar al sujeto de sí y abrir un agujero en el saber. Con Platón, Foucault y la técnica analítica, propone la “desaparición del autor” como condición para que la palabra acontezca más allá del yo, y sitúa en Orfeo el emblema del error que revela una verdad.

## Abstract

This article examines authorship through the dialogue between literature and psychoanalysis. Using Orpheus and Pygmalion as contrasting figures (loss vs. narcissistic possession), it outlines two Freudian models: fantasy-driven narration that reinforces the ego and captures the reader, and *Gradiva*, where the text operates like a dream or delusion readable through unconscious laws. Drawing on Lewis and André, it emphasizes reading/writing effects that displace the self and open a “hole” in knowledge. Via Plato, Foucault, and analytic technique, it frames

---

<sup>3</sup> Maestro en Psicología. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Facultad de Psicología. Correo: alejandro.suarez@umich.mx

<sup>4</sup> Doctor en Filosofía. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Psicología. Correo: julio.osoyo@umich.mx

the disappearance of the author/ego as a condition for speech beyond mastery, with Orpheus embodying truth emerging through error.

**Palabras clave:** *autor y obra, Orfeo, Pigmalión, Freud, Gradiva; lectura; escritura.*

*He leído con frecuencia que las palabras traicionan al pensamiento,*

*Pero me parece que las palabras escritas lo traicionan todavía más.*

Yourcenar, Marguerite. (1991)

## Introducción

Todo enmudece cuando Orfeo canta. En su viaje al Hades se abrió paso con su canto para recuperar a Eurídice, perdida tras ser mordida por un áspid venenoso. Mientras Orfeo estuvo en el Hades los tormentos se suspendieron y la atención de los soberanos se dirigió a Orfeo. Los dioses del inframundo le concedieron sacar a Eurídice, pero con una condición: caminar delante de ella en dirección a la salida y no voltear a verla hasta salir. Acordadas las condiciones Orfeo se olvida de la condición, deseoso de verla, se gira, voltea a mirar a Eurídice, en ese mismo momento se da cuenta de su error y se estira buscando el cuerpo de su amada, pero solo abraza una nubecilla de humo que se desvanece entre sus manos.

Orfeo sale del inframundo sin su amada, ahora dos veces perdida. El destino implacable aplasta su corazón, y se retira, en una especie de alejamiento del mundo, al monte Ródope. En la versión de Ovidio (2016), Orfeo, sobre una colina sin sombra canta en soledad, y, como si su canto regara semillas por todo el monte nacen árboles de todo tipo. El enlutado canta la historia de Pigmalión (entre otras). Historia que puede ponernos en el umbral del problema de la obra y el autor.

Pigmalión, despreciando lo que hay de vicio en el ser femenino, vivió soltero y durmió solo por mucho tiempo. Mientras tanto “esculpió con éxito un marfil blanco como la nieve y le dio una hermosura con la que ninguna mujer puede nacer, y se

enamorado de su obra” (Ovidio, 2016. Pág. 566). Pígalión le habla y le da regalos, la besa y la acaricia como si se tratase de una muchacha. Le suplica a Venus que le infunda vida a la joven de marfil, lo que le es concedido. Se casa con su obra- ahora con vida- y todavía más: tiene descendencia: Pafos.

Pígalión, es, en cierta forma, el reverso de Orfeo. A diferencia de él, no se relaciona con la pérdida, la evita a toda costa; se aferra a su obra, no se desprende de ella. Por su parte, Orfeo, pierde irremediamente. Ni su obra le pertenece. Los cantos que articula en el monte se metamorfosean en árboles a su lado. Su canto se esparce y se difumina con el aire.

Evocamos la historia de Orfeo y Pígalión porque es una forma de enmarcar una problemática: la del autor y su obra. Por medio de ellas nos anticipamos al tema del presente artículo: el diálogo entre psicoanálisis y literatura, en particular los mecanismos y operaciones en las que puede establecerse una comparación y a veces una coincidencia

La literatura, y las indagaciones sobre la obra y el autor se ofrecen como una posible puerta de entrada al psicoanálisis. El propio Sigmund Freud nos pone sobre la pista. Por ejemplo, en su texto sobre la Gradiva (2012), donde descubre que el autor de la novela ha sabido inventar sueños y delirios que son descifrables tal como lo son los sueños y los delirios auténticos. Es decir, entre los sueños y ensoñaciones del personaje principal de la novela y las de un paciente de su consultorio descubre unas operaciones semejantes. Operaciones que, supone Freud, el creador literario no necesita conocer conceptualmente como un psicoanalista para plasmarlas efectivamente en su creación.

Una de las conclusiones que Freud (2012) extrae de ese análisis del texto de la obra W. Jensen es que el autor consigue expresar lo inconsciente, mediante la suspensión de su crítica consciente. Le supone al autor literario un conocimiento del alma y una capacidad para expresarlo que, en ocasiones, adelanta al estado del psicoanálisis.

Pero ese marco en que aborda al autor y la obra no fue el único en el que Freud trabajó. En otro contexto: *El fantaseo y el creador literario* (2012), presenta una perspectiva en la que el autor está más prendado en su invención. Cabe subrayar que los descubrimientos que presenta en ese momento se refieren a los autores menos estimados por la crítica. Los cuales plasman, como niños en el escenario del juego, sus deseos, sus imágenes y figuras yoicas. Exaltan, ensalzan una imagen del héroe, el cual, concluye, es Su majestad: el yo. Este tipo de relación del autor con la obra que describe Freud, evoca la experiencia de Pigmalión. En ambos casos hay una relación aprehensiva: el escultor retiene su obra dentro de los límites de su capricho, de su yo, así como el escritor construye una narración en la que realiza una personalidad que fascina a los lectores porque establece una imagen agradable, engrandecida de un héroe con el que es posible identificarse. Es como si el escritor de esa clase de narración proporcionará una superficie donde reflejar la realidad aumentada para sí mismo y para los otros. Sin embargo, hay, por lo menos, una diferencia inmediata: Pigmalión no ofrece su obra a los demás, a diferencia del escritor que plantea Freud que sí presta su creación para que sea leída y usada por los demás.

Con esa observación también del lector se haya implicado en tanto receptor de una obra. En este punto recurrimos a la elaboración de C.S. Lewis quien profundiza en la cuestión de los efectos que la obra produce en el lector. En *la experiencia de leer* (2008), propone un experimento de crítica literaria: juzgar una obra, no de acuerdo a la manera en que está escrita, sino a la forma en que podría leerse y los efectos que podría producir. Existen coincidencias entre lo que encuentra Lewis y Freud con respecto al lector que es atrapado y seducido por las historias que se prestan para fantasear, para imaginarse siendo el extraordinario héroe que realiza empresas grandiosas. Ambos autores ven una especie de sugestión, o ensoñación dirigida por el laberinto de espejos que se ofrece al lector en ciertas obras.

Lewis(2008) plantea una forma de leer distinta, en la que el lector no se hunde en las arenas movedizas de la obra, sale de ellas y sale de sí, en y por la lectura.

Considera que esa posibilidad está dada por la obra, por el texto; y considera que toda obra está abierta a esa posibilidad, aunque hasta determinado momento ningún lector haya hecho válida tal recepción. Habría que dar el beneficio de la duda a esas obras que se mantienen en terrenos donde son usadas como espejos de feria, si pueden procurar al lector una experiencia que lo lleve más allá de sí.

La otra lectura que Lewis (2008) considera propia de “los buenos lectores”, recuerda a lo que Freud encuentra en el autor a raíz del análisis de la *Gradiva*. Cuando Freud describe la operación por la que el escritor abre paso a la creación de una obra recuerda la descripción de Lewis de una lectura que arrebató al lector. Es como si hubiera un gesto en común, similar al olvido de Orfeo que precipita a Eurídice al fondo del Hades.

Los efectos de una lectura así “curan” la herida de la individualidad, según Lewis (2008). Permite salir de sí y trascenderse. En ese desdoble de individualidad que se extiende apoyándose en la obra literaria, quién sabe si no volveríamos a encontrar al lector que se regodea en la fantasía y se satisface en una especie de transactivismo.

Otro autor que ha escrito sobre la intersección entre literatura y psicoanálisis es Serge Andre (2000). Se trata de una novela llamada *Flac*, después un ensayo que es una reflexión sobre su experiencia escribiéndola. Ahí, el autor sostiene que la escritura de la novela le ha brindado una experiencia que no podría haber suscitado un psicoanálisis.

Sobre la marcha del texto el autor llega a concluir que, Lacan, ha propuesto una forma de psicoanálisis capaz de emular esa experiencia que llega a liberar la palabra del peso de los discursos hegemónicos que aplastan al sujeto. De esa manera el psicoanálisis y la experiencia de escribir tendrían algún efecto común, de acuerdo con Andre. Tenemos entonces que, así como para Andre (2000) en la escritura, como para Lewis en la lectura, habría un efecto extensivo, de dismantelar estructuras y discursos predominantes en el sujeto.

Dichas actividades, de lectura y escritura, ¿Cómo se relacionan? ¿Podríamos considerarlas atravesadas por una operación en común? Lo expuesto por Platón del diálogo de Sócrates e Ion nos hace considerar que sí. Entre las cuestiones del diálogo está la de explicar cómo es que Ion se ve inspirado por cierto autor y no por otros, aunque traten del mismo tema.

Podríamos decir de otra forma, no sin estar advertidos de las diferencias, que se trata de saber por qué la escritura de cierto autor (para el caso se trata de la obra de Homero) provoca en Ion, al leerla, un reconocimiento y un estado de intensidad nueva en el que le vienen las palabras de manera abundante y aun mejor que a nadie. Con ello no se abandona el terreno de la problemática del autor y la obra; pero sí se avanza en plantear la cuestión del lector o receptor y la obra.

En el diálogo se explica que el autor al crear y verter en escritura se encuentra poseído por una musa que infunde palabras e inspira, y el autor es reducido a una pasividad, aunque no total: presta su mano para que el otro, la musa o el Dios, transmita sus mensajes, hace de receptáculo para descifrar esos mensajes. Algunas de esas palabras guardan la capacidad de producir efectos similares en quien las escuche o las lea. Las palabras transmiten esa fuerza comparada con la magnética por el propio Sócrates que hala a otras y otros.

La figura de Orfeo es retomada como un anudamiento de algunos de los elementos puestos en juego en el tema de la escritura, la obra y el autor.

### **Freud y la literatura: dos modelos de creación**

Afirmar las relaciones entre psicoanálisis y literatura no es nada nuevo, algunas de ellas ya fueron anotadas por Freud; quizás también señalizadas e indicadas en sus posibilidades y ulteriores desarrollos. Algunas veces lo observamos tomar al artista como objeto de estudio, en cuyo caso, estudiará su obra como un medio para analizar al creador de esta; otras veces se conforma con tomar como aliado al escritor y leer su obra, ligando y discerniendo las leyes del inconsciente ahí, en el escrito.

Nos aventuramos a aislar dos versiones de la creación literaria en la obra de Freud, primero abordamos la correspondiente al ensayo de 1908: *El creador literario y el fantaseo* (2012) y posteriormente la articulada en su análisis de la *Gradiva*.

En esta versión, se ensaya la idea de que en el juego infantil se disciernen los procesos que llevan a un autor a escribir cierta historia. Nos dice que el poeta satisface sus deseos insatisfechos mediante la creación de historias, las cuales se alimentan de fantasía y deseos, que el niño en su juego realiza sin necesidad de recurrir a la elaboración literaria. La insatisfacción, en ambos casos, juega como motor de la fantasía, la cual viene a insertar, imaginariamente, un orden diferente en las relaciones del sujeto con el mundo.

Este fantasear del poeta, al que Freud (2012) termina llamando narrador y diferenciándolo de los poetas “más estimados por la crítica” (pág.132) produce en sus obras un héroe que seduce al lector, y que gana su simpatía ofreciéndole soportes identificatorios. Nos preguntamos si estos no provienen de los caminos de elección de objeto narcisista que expone en *introducción al narcisismo* (2012).

“ a. [...] lo que uno mismo es (a sí mismo),

b. [...] lo que uno mismo fue,

c. [...] lo que uno querría ser, y

d. [...] la persona que fue una parte del sí-mismo propio.” (p.87)

Además de éstos, cabe considerar igualmente la influencia de “la mujer nutricia” y “el padre protector” como emblemas utilizables por un narrador en favor de lograr la atracción del lector. A pesar de lo problemático de esta aserción la podemos justificar por el carácter ideológico y atrayente de ambos marcos o caminos de elección; si bien, ambos modos son diferenciados por Freud, coinciden en el carácter favorable para ponerse al servicio de la seducción en una creación. Aunado a lo anterior, nos interesa señalar que el héroe encumbrado por los narradores es el mismo protagonista de los sueños diurnos: “su Majestad el Yo” (Freud, 2012, pág. 132). Y aunque ese Yo pueda vestirse majestuosamente por el

narrador, como referencia narcisista, como protector o persona nutricia existe otro camino lejos de esa senda especular.

En esta primera aproximación a la creación literaria, encontramos a Freud explicando la manera en que la inspiración llega al creador, (sus rutas y entresijos), además, atisba algunas cuestiones al respecto de la situación en que el lector recibe la obra y el papel que cumple la fantasía en ambos lados. No sólo da cuenta de la manera en que fantasías de carácter egoísta y erótico se entrelazan en el origen de las creaciones, también abarca el aspecto de la recepción de la obra y da cuenta de cómo el lector puede ser seducido por fantasías esplendorosas.

En este tipo de narraciones tenemos un yo-narrador que parece no desvanecerse detrás de sus palabras, que se impone sobre su obra sin dejarse superar por ella, manteniéndose dentro de sus márgenes, estorbando la posibilidad de ir más allá del yo, conservando la marca del mundo en la que se aliena. Y con esto no solo el narrador es el que se mantiene dentro, también el lector es orillado a permanecer sin salir de sí, hipnotizado por las imágenes presentadas, en una especie de aturdimiento producido por el atractivo y encanto del héroe, cuya figura atrapa, agrada y engrandece al Yo.

### **La lectura como producción retroactiva de escritura**

Es de resaltar que la forma en la que Freud analiza al narrador en este ensayo, encuentra similitudes con el método experimental que Lewis (2008) lleva a cabo en *La experiencia de leer*. En este texto, el autor británico, dice introducir la novedad de juzgar las obras, no por como son escritas, sino por cómo pueden ser leídas, es decir, por los efectos que producen en el lector.

Este giro que aporta Lewis nos hace cuestionarnos acerca de las relaciones entre escritura y lectura; y al admitir las relaciones de la literatura y el psicoanálisis, nos invita a reflexionar sobre cómo la lectura estaría en posición de producir en retrospectiva algo que podría llamarse obra o escritura, pero también producir efectos subjetivos, aludidos por Lewis en su forma de presentar las maneras en las

que el lector puede recibir o usar la obra, y en el caso de Freud, en la manera en que el lector llega a ser atrapado y seducido por la maraña imaginaria del narrador.

Lewis (2008) invita a hacer la acrobacia que colocaría a la lectura antes que a la escritura para llegar a juzgar a esta última. De este modo analiza al lector y las formas en las que puede leer; pero al realizar este giro ¿Produciría en el escrito cierto estatus en función de cómo es leído? ¿Estaría encontrando en cierta forma de leer, también cierto tipo de escritura? Tenemos que un modo de leer que produciría (¿retroactivamente?) una escritura, y ¿Esa escritura no llevaría en sí esa posibilidad ya en sus trazos? Lewis, afirma que la posibilidad la otorga la lectura, (o las lecturas) porque una obra siempre se mantiene abierta para ser recibida, aunque hasta entonces solo haya sido usada para satisfacer las fantasías de “los malos lectores”.

Freud (2012), por su parte, nota que los narradores, aquellos que deslizan dentro de la obra a su Majestad son también los que “...encuentran lectores más numerosos y ávidos” (p. 132); Lewis, observa que “la mayoría” son aquellos lectores que “usan” la obra como senda para recorrer sus aspiraciones y deseos (2008, pág. 91). Este modo sería, de acuerdo con él, una mala forma de leer, más interesada por regodearse en la fantasía que ir al encuentro vertiginoso con la palabra, movimiento que podría revelarse como una experiencia extrema al igual que el acto de la escritura.

Lewis hace alusión a tipos de lectores: buenos y malos; después sustituye esa clasificación, la despersonifica, y entonces habla de formas de “recibir” y/o “usar” la obra, es un movimiento importante en la argumentación porque da pie a considerarlas como funciones o como actividades que un sujeto podría realizar, ir de una a otra sin estar determinado a una sola forma de leer. El lector que “usa” la obra se adentra en sí mismo, y se difracta con ayuda de las imágenes que encuentra en la creación que tiene en sus manos. Este es un movimiento que Freud divisa al notar que el lector, o más bien, cierta forma de leer se entrega a la majestuosidad del yo, se deja seducir y se atrapa en ese registro.

Si aceptamos que las obras son algo dicho y escrito, la consecuencia es que podemos oír y leer ahí, en eso que habla. Que haya diferentes formas de realizar dichas operaciones es a lo que nos abocamos por medio de estas reflexiones que apuntan a un encuentro entre el campo del psicoanálisis y la literatura. Y acaso, ¿leer no es, desde siempre, ya un escribir también?

### **(Des)encuentros. Literatura y psicoanálisis**

Tal encuentro (entre literatura y psicoanálisis) ha sido recorrido no pocas veces, y está plagado de re-encuentros y desencuentros, unos más afortunados que otros. Entre ellos encontramos la visión, un tanto divulgada, de que detrás de las obras y de los personajes habríamos de encontrar al autor, como ocultándose detrás de una máscara, como si la obra nos pudiera reconducir, quien sabe por qué caminos a la construcción de una personalidad y una historia infantil que echaría luz sobre la relación de una obra con su autor. Esfuerzo que intentaría encontrar un cordón umbilical entre el creador y su obra, y con ello lograr significaciones estables de una escritura, que en cambio podría tomarse como huérfana, vertiginosa y equívoca.

De la noción psicologizante de la experiencia literaria nos desvincula el método al que nos abocamos: el del psicoanálisis, “ese método que procede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia del significado” (Lacan, 2009, pág. 711). Esta forma de proceder es atribuible (al menos en cierto grado) a la segunda versión sobre la escritura literaria que encontramos en Freud (2012), la que desarrolla en *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen* de 1907. Frente a dicho ensayo, cabe hacer la hipótesis de que el mismo método por el cual Freud analiza los sueños, es ubicable en la figuración poética del delirio y del sueño, es decir, que el mismo cifrado que introduce Jensen en el relato, es descifrado -leído- por Freud siguiendo el hilo del escrito.

Podemos partir de “Gradiva”, como esa obsesión que se ha abalanzado sobre Norbert Hanold, cual retoño de lo que ha caído en olvido. Lo que se olvidó fue

el nombre de la compañera de infancia, Zoe Bertgang, cuyo apellido “tiene el mismo significado que “Gradiva” y designa a “la de andar resplandeciente” (Jensen, citado por Freud 2012, pág. 31). Vemos que las raíces del olvido arborescen apuntaladas por el apellido de la compañera, que, desde su escondite en la memoria, dirige los pensamientos intermedios entre “Bertgang” y “Gradiva”. Entre ambos nombres encontramos sueños y delirios dominados por la consecuencia de un olvido. Cabe llamar la atención sobre el hecho de que es el significado que parece regular las asociaciones de Hanold, (Gradiva y Bertgang significan lo mismo) lo que enlaza, en principio, un nombre con otro.

Podemos aducir que el bajorrelieve ha sido leído con el apellido de Zoe, es decir, la imagen de Gradiva ha tomado texto por medio de una traducción, el texto olvidado ha entrado en la piedra milenaria y se ha bifurcado en otros con los que mantiene una asociación que, podemos llamar secundaria; tal operación, quizás, merezca un nombre específico, pero dejaremos las cosas ahí, lo que nos interesa destacar es que la posición de Freud en este ensayo es diferente que en el de 1908, aquí Freud no se interesa por la personalidad y las fantasías del autor, en cambio, sí se ocupa de cómo el texto tiene cierta función interna que se ofrece a la lectura, tal como si se tratara de sueños y delirios auténticos.

En ese mismo ensayo, Freud (2012), notará que las leyes del inconsciente están encarnadas en las creaciones del poeta, que no le hace falta ser conocedor de ellas para que se vean plasmadas en su obra; que el poeta es un adelantado en lo que respecta a las cuestiones del alma, y acaso tengan una fuente en común psicoanalista y poeta desde la que ambos son provocados. También discierne el método según el cual el poeta suprimiría cualquier juicio proveniente de la conciencia, y en cambio dirigiría su atención a lo inconsciente, de esta manera dejaría desarrollar sus posibilidades expresadas en la creación.

Esta concepción del poeta como intérprete de lo inconsciente contrasta con la del narrador que sucumbe ante la fantasía majestuosa en la que se complace.

### **Serge André y la experiencia de escribir**

Serge André, (2000) ha matizado explícitamente los acercamientos y rupturas que cabría anotar en el encuentro del psicoanálisis y la literatura, tituló su obra: *la escritura comienza donde el psicoanálisis termina*, en ella analiza en un continuo el momento en que la escritura superaría al psicoanálisis, llevando a la luz algo que “el psicoanálisis no pudo y no hubiera podido llamar a la vida” (p.165), algo que se quedaría fuera de las posibilidades del diván.

El autor escribe dicho artículo, después de haber creado una novela: “Flac”. En el artículo trata de dar cuenta de lo que ha pasado al escribir la novela, dice haberse sentido “extranjado”, y haber conocido un sujeto nuevo, distinto del que había conocido en su experiencia en el psicoanálisis (pág. 165). Por momentos habla del autor de Flac, como si no fuera el mismo autor del texto que leemos mientras nos cuenta la experiencia de escribir Flac. Como si hubiera otro que habla ahí donde el que escribe ya no es más él mismo. Introduce la cuestión así: “Soy y no soy yo, o soy yo en tanto otro que mí mismo, no sé cómo decirlo” (pág. 164); además se refiere al escritor de Flac en segunda persona, dice: “Lo que el escritor de Flac trata de romper, de despanzurrar y de pulverizar [...]” (pág. 166).

Es al ensayar sobre haber escrito la novela que se le ocurre que la escritura al igual que el psicoanálisis tendrían una fuente en común: un agujero en el saber. Ese agujero sería la causa de la novela de Jensen, y de la creación artística en Leonardo; en cambio, el saber sin agujero, colmado, sería un obstáculo; la investigación científica de Da Vinci es lo que estanca su producción artística- dice- es pues la búsqueda del saber lo que detiene la producción artística de Leonardo. Encontramos una renuncia en medio de la creación artística y del psicoanálisis: la de saberlo todo. Es en esta renuncia al saber dónde también se ven trazados los comienzos del psicoanálisis. No hablamos de una simple negación del saber, sino de ubicarlo en una posición inédita desde la cual produciría sus efectos en la práctica clínica y en la escritura. (André, 2000)

## Platón y Foucault: dos modos de desaparición del autor

Nos hemos visto conducidos a un punto de confluencia en el que el modo de enunciación paranoico resalta como algo que cabría anotar a modo de un nudo entre la literatura y el psicoanálisis; podemos encontrar referencias explícitas de que el psicoanálisis, en su praxis, acontece, además, como una práctica de la escritura, lo que quizás sea atribuible a su propia vocación paranoica. Pero veamos si es justo darle esta dimensión a lo que hemos visto desenvolverse a partir de un entrelazamiento desde el escrito.

El principio ético de la escritura contemporánea, según Foucault (1969), se anunciaría en una indiferencia que, citando a Beckett escribe así: “qué importa quién habla, alguien ha dicho que importa quién habla” (p. 329), esta referencia apunta al centro mismo de la enunciación poético-paranoica al sugerir la desaparición del autor. Esta desaparición o muerte en el juego del escrito se vincula a la práctica del psicoanálisis, lo vemos cuando esa desaparición se relaciona con la anulación de los caracteres individuales y el derrumbe del yo, que produciría un modo de presencia específico, que es también posición, lugar, y tiene un papel especial en el desenvolvimiento del escrito, causado, digamos, desde un lugar desértico.

Hemos visto que el sujeto (autor) que pone bajo su nombre cierto decir o enunciado, termina remitiendo a otras fuentes: musas, dioses, genes, pájaros con aliento cadavérico, inconsciente; de esa manera se libera un lugar, con lo cual lo dicho queda en una encrucijada por el equívoco causado en dicha maniobra, digamos que el decir queda entre-dicho. ¿Qué podemos encontrar en ese lugar liberado (si es que podemos suponer algo ahí)? Para responder será necesario recorrer ese espacio en el que la ausencia tiene lugar; “espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer” (Foucault, 1969, p.333) ¿desaparición que da pie a la invocación de esa multiplicidad de voces fúnebres? desaparición que como correlato... ¿tiene una invocación?

¿Será posible situar dicha desaparición como parte de un método o práctica? Eso que hemos empezado llamando desaparición, muerte, lugar vacío, evoca lo

que algunos psicoanalistas relacionan con la posición del analista. Juan David Nasio (2016), por ejemplo, señala el “hacer silencio en sí” como un costado de lo que cabría llamar posición de analista, lo explica así:

“...negar el sí-mismo, dejar disolver la i(a) y suprimir sólo durante un instante los diversos soportes constructivos de nuestro yo, a saber: el tiempo, el espacio, los otros, y en particular todo alcance del ideal, todo objetivo en el horizonte, todo sujeto supuesto saber que habitualmente garantiza la elección por la cual procedemos en tanto el psicoanalista está sentado en su sillón y cree escuchar a su analizante.” (2016, pág. 165).

El psicoanalista argentino describe una especie de exilio del yo, de un decir que pasa por la ex-tención y no por la in-tención, un momento privilegiado, que de lograrse, dice, “dejamos venir una voz” (pág. 168) que puede convertirse en interpretación, la cual no está bajo el control del yo del analista sino hecha “a partir de la ignorancia del analista” (Nasio, 2016. pág. 187).

Es de esperar que los indicios de esta posición que describe Nasio ya la encontramos en Freud (2012). En *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* advierte lo que depara si en lugar de atenerse a la atención parejamente flotante “uno tensa adrede su atención” (Freud, 2012, pág. 112): terminará -dice- seleccionando y fijándose en función de cierto saber, que obstaculizará ir más allá de lo que se sabe. Veamos que (su)poniendo el saber en el lugar de principio, de punto de partida de escucha, la posibilidad de producir un encuentro inédito con la palabra se obtura.

Si bien afirmamos que la desaparición (o muerte) halla un paralelo con la posición de analista, en virtud de la cual se abre la posibilidad del escrito, por otro lado, vacilamos en aunar la preeminencia del saber con una forma de presencia hiperbólica del yo, sostenida a partir de una inteligencia, que se ratificaría por una pretensión de leer-evocamos aquí a Allouch (1984)- “entre líneas”. Conviene entender por presencia hiperbólica del yo lo opuesto a la desaparición, como un

lazo con el otro que diferiría en su fundamento del que pudiera lograrse mediante la desaparición, que recorrería otras vías, modos y estados del decir.

Una prioridad de las imágenes sobre las palabras y del sentido sobre el equívoco; la prevalencia de lo uno sobre lo otro, nos remite a lo que evoca Freud, cuando se ocupa del fantaseo del creador literario en el que el héroe ocupa un papel sugestivo en la actividad textual, y refuerza a Su majestad (el yo), cuya presencia y efectos cabría inscribir en un registro diverso de lo que caería en cuenta cuando Freud describe la atención flotante, y analiza *la Gradiva y los sueños*; en este mismo camino cabría apuntar la característica de la escritura contemporánea que Foucault (1969) anota bajo la indiferencia aludida antes. Es decir, el sentido, el saber, las imágenes, incitan a fijarse, a establecer marcos y quedarse dentro de ellos; mientras que la desaparición, la asociación libre y la atención parejamente flotante *son invitaciones* al despliegue de las palabras, pero a condición de plegarse a ellas en sus desenvolvimientos.

Al paso proponemos un puente desde Platón hasta Foucault. Este último, dice que esa indiferencia que describe con las palabras de Beckett- de la cual la desaparición sería un costado- pertenece a “uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea” (p.332) dentro de la cual, formalmente, no cabe inscribir a Platón. Sin embargo, la interpretación que hace Laurent Cornaz (1998) del método empleado por el filósofo griego, lo pone en concomitancia con lo que atribuye el autor francés a la escritura contemporánea. Nos dice Cornaz (1998) “El arte de Platón consiste en borrarse para dejar que sus personajes, que Sócrates, ocupe todo el lugar.” (pág. 168) Agrega: “...no escribe más que palabras. Minimiza lo más posible el alcance de su decisión de escribir, evitando darles a sus diálogos el estatuto de escritos [...] se esforzará para que su escritura sea lo más invisible, lo más oral posible.” (pág. 107). Platón se borra, pero en ese movimiento tendríamos que reconocer que tal aniquilación implica otra, más allá de sí, en la que la palabra ya no recorre las vías que van de un “yo” a un “tú”, y que a costa de ese corte se logra un espacio y tiempo particular que ya no es el del mundo en el que nos desenvolvemos cotidianamente.

Si bien la interpretación que hace Cornaz (1998) del método de Platón lo pone en relación con lo descrito por Foucault (1968), en el nivel de la interpretación que ofrecen sobre la conducta creadora están alejados en puntos fundamentales, aunque coincidan ligeramente en algunos que es posible conservar desde Platón, pero radicalizados por lo que circula alrededor de la desaparición del autor, que Foucault pone en relieve.

El primer punto en el que ambos coinciden al ocuparse de lo que podemos reunir de manera general bajo el nombre de espacio literario, es la abolición de la voluntad de quien se ve enfrentado a la creación. En el Ion de Platón (2012), el creador está fuera de su dominio, poseído por la musa, o por los Dioses; la fuente del torbellino de palabras viene de afuera y no se encuentra en el interior de quien las enuncia; en Foucault, el autor no se ve suplantado por una presencia mística, sino enfrentado a su propia muerte en el acto de creación, el desplazamiento de quien enuncia se volvería más radical, habría una presencia de ausencia más definitiva, evocando a Maurice Blanchot (2004): una soledad esencial.

### **Entre la obra y la muerte: Orfeo**

De acuerdo con Blanchot la obra “nos descubre una soledad más esencial” (2004, pág. 15), la cual no es simple alejamiento del mundo, de los horarios, responsabilidades y trabajos que rigen en él, sino que implica un movimiento más íntimo en el que el abismamiento no se detiene frente a la voluntad y la pretensión de ejercerla libremente. Tal grado de soledad se alcanza cuando el tiempo ya no es duración con principio y fin, sino momento; al estar alejado del mundo en el que todo se reduce a cuentas, cálculos y fines, permite encontrar el abismo de lo que no tiene fin, puro comienzo. Esa soledad esencial redefine quién habla y desde dónde.

La manera en la que Foucault plantea la pregunta por el autor/ sujeto nos muestra un camino en el que no tendríamos que partir de la cuestión ¿De qué manera un sujeto puede producir un discurso?, es decir, considerar al sujeto como origen y centro del discurso, sino más bien, según qué condiciones aparece o desaparece ese sujeto en el interior o exterior de ese discurso, y cuáles serían las

consecuencias de un discurso organizado de tal o cual manera. Bajo cierta interpretación, Orfeo aparece como una figura que representa ese descentramiento de la voluntad.

Sabemos que Lacan (2008) interroga sobre esa regla que recorre el análisis, que exime al sujeto de hablar desde una posición yoica, y en cambio lo invita a seguir la regla de la asociación libre que conlleva a un decir de lo particular desde un lugar descentrado. ¿Qué es aquello particular del sujeto? Aquello con lo que tropieza a cada lapsus y marcha entrelazado a su decir.

En este punto conviene retomar a Orfeo, pues en él se encarna verdad y error. Podemos decir que hasta cierto punto es el sujeto de Freud, que revela su deseo en su equivocación. Además, llama la atención de la biografía de Orfeo que es un sujeto marcado por la fragilidad; cuando es presentado a su padre, el rey Eagro, Orfeo es visto como demasiado inapropiado: en lugar de saber luchar y saber manejar las armas, toca la cítara que le ha regalado Apolo; canta y es capaz de conmover a la naturaleza y a quien lo escucha, incluso el lago y el viento callan para que se escuche su música, pero no es lo que debería de ser; incluso el rey muestra arrepentimiento por haber dejado que pasara tanto tiempo al lado de su madre Calíope y sus tías las musas.

El “desajuste” al piso del citarista aparece también cuando se encuentra cantando al lado del río Peleo, Eurídice es atraída por el bello canto, se acerca a Orfeo mientras el sigue interpretando, en el momento en que termina la pieza su mirada tropieza con la de Eurídice que se ha acercado demasiado, Orfeo pierde el equilibrio, la roca sobre la que apoyaba el pie cede y cae sobre las piedras hasta encontrar una con forma plana en la que detiene su caída. La desorientación se hace presente en Orfeo, así como la fragilidad, y es, quizá, debido a ello que puede atravesar el umbral de la vida y la muerte; ya en ese territorio mortífero la mirada lo traiciona, una acción fallida, diríamos, le revela el deseo y al mismo tiempo le muestra el fantasma como tal. Es destacable que el cuerpo de Orfeo ha vuelto hacia Eurídice, traicionado por la impaciencia, pero en ese movimiento ha asomado la verdad.

Tomar a Orfeo como símbolo del espacio literario nos permite decir que la escritura acerca, a través de la experiencia de la muerte y la suspensión del sistema yo-otro, la anudación del deseo a una palabra esencial. Dar pie a un habla particular y singular. Esta perspectiva se opone a la idea de un individuo dueño y productor de su discurso, pues el que habla solo se sitúa como un eslabón de la cadena hablada, como agente, sí, pero también como causado, provocado. Quizás lo verdaderamente propio del sujeto es el error y sus desenlaces. El error no clausura la palabra, sino que le abre la puerta desde un lugar inesperado.

Dado que nos convoca un habla particular es menester remitirnos nuevamente al diálogo de Ion (Platón, 2017), ahí encontramos planteada la cuestión del poeta que es intérprete de los mensajes de los dioses y de las musas, al que se le atribuye una “predisposición” para ser influido por un Dios o musa específicos. Mientras que en Orfeo la muerte permite la aparición del error y sus implicaciones, en Ion se habla de posesión y endiosamiento, es, a partir de ese movimiento que se descifra la voz y los mensajes de los dioses.

### **Entre Orfeo y Ion: el espacio literario**

En el caso de Ion (Platón, 2017) se discute una cuestión que nos permite alargar la cadena, pues no solo se plantea la cuestión del poeta, sino de su lector/crítico, que responde al nombre de rapsoda. Sócrates interroga a Ion acerca de lo que ocurre cuando el poeta en cuestión es Homero. Pregunta: ¿Son los temas de los que trata Homero los que te convocan? ¿Es por una técnica o ciencia que el lector (en este caso Ion) puede tener un flujo de ocurrencias? Sócrates llega a proponerle a Ion una solución: no es en virtud de un saber ni técnica que se le ocurran tantas y maravillosas cosas cuando se trata de Homero, es una “predisposición”, una “causa divina” que atrae, primero al poeta y luego al lector a través de las palabras del poeta, que a su vez ha sido endiosado en un primer momento. Transmite al lector, con las palabras que le han sido donadas por la divinidad, una inspiración semejante. Entonces, si es cierto que lo que los reúne no es un saber, ciencia o técnica ¿cuál es el objeto que comparten el poeta y el lector? Homero puede tratar asuntos que le corresponden más bien al auriga o al pescador,

sin embargo, lo que se anima, siente un llamado cuando se trata de él, y Sócrates le ha hecho ver que no son los asuntos de los que se ocupa Homero, ni tampoco es porque sea dueño de alguna técnica que le allane el camino. Podríamos decir, más que un saber, comparten un objeto que al mismo tiempo funciona como causa, y no cualquier causa, una divina. Comparten una causa que es al mismo tiempo su objeto, que sin embargo no se encuentra presente, es un objeto-causa divino, no ubicable, extraviado, mítico, ausente.

### **Bibliografía**

- Ahmed, S. (2016). *Fragilidad queer*. 452º F. (Pp. 1- 13).
- Allouch, J. (1984). *Letra por letra: Transcribir, traducir, transliterar*. 1ª Ed. México. Psicoanalítica de la letra.
- André, S. (2000). *Flac: la escritura comienza donde el psicoanálisis*. 1er Ed. México. Siglo XXI.
- Blanchot, M. (2004). *El espacio literario*. 1ª Ed. España. Paidós.
- Cornaz, L. (1994). *La escritura o lo trágico de la transmisión*. 1ª Ed. México. Psicoanalítica de la letra.
- Foucault, M. (2015). *La gran extranjera: para pensar la literatura*. 1ª Ed. Argentina. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1969). *¿qué es un autor? En Entre filosofía y literatura*. (Pp. 329- 360). 1ª Ed. Argentina. Paidós
- Freud, S. (2012) *Carta 52 en Obras completas: publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos en vida de Freud: 1886-1899*. (Pp.274-280). Argentina. Amorrortu.
- Freud, S. (2012) *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa en Obras completas: primeras publicaciones psicoanalíticas: 1893.1899*. (157-184). Argentina. Amorrortu.
- Freud, S. (2012). *Obras completas: Psicopatología de la vida cotidiana: sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error: 1901*. 2da Ed. Argentina. Amorrortu.
- Freud, S. (2012). *Obras completas: El chiste y su relación con lo inconsciente: 1905*. 2da Ed. Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2012). *Obras completas: El delirio y los sueños de la Gradiva de W. Jensen y otras obras: 1906-1908*. 2da Ed. Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2012). *Obras completas: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Schreber: trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras: 1911- 1913*. 2da Ed. Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2013). *Lo inconsciente en Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico: Trabajos sobre metapsicología y otras obras: 1914- 1916*. (Pp. 153- 214). Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2012). *10ª Conferencia. El simbolismo en el sueño en Obras completas: Conferencias de introducción al psicoanálisis: partes I y II*. (Pp.136- 154) 1era Ed. Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2013). *27ª conferencia. La transferencia en Obras completas: Conferencias de introducción al psicoanálisis: parte 3: 1916- 1917*. (Pp. 392- 407). 2da Ed. Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2012). *El yo y el ello en Obras completas: El yo y el ello y otras obras: 1923- 1925*. (Pp. 1-66). 2da Ed. Argentina. Amorrortu.

Freud, S. (2012). *Premio Goethe en Obras completas: El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura y otras obras: 1927-1931*. (Pp. 203- 212). 2da Ed. Argentina. Amorrortu.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales en Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (Pp. 23- 59). 1 Ed. España. Siruela.

Herrera, R. (2008). *Poética del psicoanálisis*. 1er Ed. México. Siglo XXI

Lacan, J. (2009). *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis en Escritos 1*. (Pp.231- 310). 3ª Ed. México. Siglo XXI.

Lacan, J. (2009). *Juventud de Gide o la letra y el deseo en Escritos 2*. (Pp.703- 726)

Lacan, J. (2015). *Seminario 3: Las psicosis*. 1ª Ed. Argentina. Paidós.

Lacan, J. (2015). *El inconsciente freudiano y el nuestro en Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Pp. 25- 36) 1ª Ed. Argentina. Paidós.

Lewis, C.S. (2008). *La experiencia de leer: un ejercicio de crítica experimental*. 4ª Ed. España. Alba

Melenotte, G. H. (2008). *Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso*. Litoral. Nacida de la vergüenza, improvisación de un cáncer. El sujeto, una vez más. (41), Pp. 85- 100.

Morales, H. et all. (1996). *Escritura y psicoanálisis*. 1er Ed. México. Siglo XXI

Nasio, J-D. (2016). *Cómo trabaja un psicoanalista*. 1er Ed. México. Paidós

Ovidio. (2016). *Metamorfosis*. 16ª. Ed. España. Cátedra.

S.A. (2018). *Orfeo desciende a los Infiernos*. 1ª Ed. España. RBA.

Sabatini, F. (2013) *Sobre la escritura: James Joyce*. 1ª Ed. España. Alba.

Platón. (2017). *Diálogos I*. 1ª Ed. España. Gredos.

# Había una vez un cuerpo que podía morir

Vanessa Michelle Cantú Longoria <sup>5</sup>

## Resumen:

Este ensayo propone una lectura de los cuentos de hadas como estructuras narrativas que anteceden al sujeto. A partir de la articulación entre amor, destino y muerte, se sostiene que estas narraciones no se organizan por la singularidad de sus personajes o escenarios, sino por la repetición de funciones estructurales que enseñan modos posibles de relación con la pérdida y la renuncia. Los cuentos de hadas presentan escenas en las que el sujeto se confronta con la pulsión de muerte, la exclusión de su propia historia y la necesidad de un acto que introduzca una separación del Otro. En este sentido, la figura del encantamiento y su eventual ruptura ilustran la posibilidad ética de asumir la propia mortalidad, no ya en soledad, sino en la relación con otros, revelando que tanto el psicoanálisis como los cuentos de hadas buscan narrar lo prescrito para abrir la posibilidad de otro destino.

## Abstract:

This essay proposes a reading of fairy tales as narrative structures that precede the subject. Through the articulation of love, destiny, and death, the argument is that these narratives are not organized around the singularity of their characters or settings, but around the repetition of structural functions that teach about possible modes of relating to loss and renouncement. Fairy tales present scenes in which the subject is confronted with death drive, the exclusion from one's

---

<sup>5</sup> Estudios de Maestría y candidata a Doctorado en proceso de titulación en el Colegio de Psicoanálisis Lacaniano de la Ciudad de México. lic.vanessacantu@gmail.com

own history, and the necessity of an act that introduces a separation from the Other. In this sense, the figure of enchantment and its eventual rupture illustrates the ethical possibility of assuming one's own mortality, no longer in solitude but within a relation to others, revealing that both psychoanalysis and fairy tales seek to narrate what is prescribed in order to open the possibility of another destiny.

**Palabras clave:** *destino, muerte, cuento, acto, cuerpo*

*“Y cómo se podría olvidar justamente esta técnica del arte de vivir! Se distingue por la más asombrosa reunión de rasgos característicos. Desde luego, también aspira a independizarnos del <<destino>> [...].*

*Me estoy refiriendo, desde luego, a aquella orientación de la vida que sitúa al amor en el punto central, que espera toda satisfacción del hecho de amar ser amado.”*

–Sigmund Freud, 1930[1929], (pp. 81-82)

Un reconocimiento distinto a otros; insignia en el cuerpo como flor escandida en la solapa del abrigo que declara la espera de alguien que venga a ser testigo de esa señal. Asunto de vida o muerte la declaración del amor verdadero, el gobierno de Eros o Tánatos que yace en la admisión de algo de lo que más rehúye el neurótico, la pérdida. Sin embargo, una y otra vez, se vuelve a encontrar ahí, en el embrollo pulsional que anda por los caminos de la lucha antigua de la persecución de la vida o la rendición a la muerte; empero, ya no es una lucha a la que hay que enfrentarse solo, lo que no es poca cosa. Aparece un llamado a que otro cuerpo cumpla una función de la que podría llegar a ejercer poder, ser el Otro que da vida, sin embargo, no lo hace. Tiende la mano y en su lugar se convierte en un otro que acompaña por la vida.

Los cuentos de hadas encontrados en el folclor a través de las culturas de todo el mundo participan de elementos atemporales y fantásticos, pertenecientes a ningún lugar en específico y a la vez a todo un brebaje de universos compartidos. Lo fantástico de este tipo de cuentos viene del mismo concepto de las hadas, *fairies*, según el historiador Ken Mondschein en la introducción que hace a una compilación de cuentos de los hermanos Grimm, a diferencia por ejemplo de relatos como los históricos, donde hay personajes, escenas y tiempos ubicables y referibles (Mondschein en Grimm, 2011). No es así en los cuentos de hadas, ya que la importancia de sus personajes transmutables radica en el cumplimiento de funciones, pareciendo indistinto de si las hacía tal o cual o si pasaban en este o en aquel lugar.

Es importante mencionar que las hadas no son entendidas como estas pequeñas criaturas triviales retratadas en ocasiones como pequeñas e indefensas a las que se les puede en cierta medida decidir ignorar, como esperaría el adulto escéptico que solo se fía de la conciencia; sino más bien como cuando estas son representadas de naturaleza viciosa, como en el inconsciente que se manifiesta en donde más incomoda. Las hadas serían entonces espíritus que marcan los destinos de aquellos con quienes sus caminos se cruzan. La transformación de la palabra va del español *hada* al inglés *fairy*, que proviene del latín *fata*, y de ahí a *fate*, palabra que designa al destino. Destino que, aunque no necesariamente se conozca, produce efectos en la escena tanto en los cuentos de hadas como en las narrativas del neurótico.

Coincidiendo con el mito de las diosas romanas del destino que tejen, miden y cortan el hilo de la vida, nos encontramos con el discurso y la narrativa de la vida en el neurótico. Me parece que en los cuentos de hadas se pueden encontrar historias correspondientes a los mitos individuales que se elaboran en la neurosis, con funciones y escenas transmutables a través de generaciones que vienen a mostrar un destino, una lectura individual que llega a la constitución de un fantasma. A diferencia del mito, el cuento no busca servir como explicación de los orígenes, sin embargo, sí se ocupa del esparcimiento de ciertas enseñanzas. En la fantasía

del neurótico esto es especialmente importante porque después de la construcción del mito individual, vendrían además los cuentos de hadas para enseñar modos posibles de actuar. De este modo habría que preguntarse qué es lo que buscan ilustrar los cuentos de hadas y considerar por qué siguen contándose en todo el mundo. Ya que, como se mencionó antes, aunque cambien los lugares y los personajes, la estructura es la misma.

Podría decirse que, como en los sueños, habría que hacer una distinción entre la lectura del contenido manifiesto y el contenido latente. Un cuento antes quizá se trataría de una gallina que murió ahogada que no podía parar de comer para advertir sobre el peligro de la carencia de límites internos, un cuento ahora podría tratar sobre un robot al que se le arruinó su motor porque no podía parar de intentar conectarse a la red, que, de nuevo, serviría para ilustrar el valor de la abstención y la paciencia. Es decir, la estructura e importancia de los cuentos de hadas siguen vigentes, cambiando únicamente el contenido manifiesto y permaneciendo el contenido latente.

Y bien, ¿qué podría ser importante para aprender en las infancias neuróticas? Convivencia, respeto, amor, espera, bondad, benevolencia, y una cantidad de cosas más. De ahí que parezca que nunca se vuelva anticuada la moraleja de que al necio y envidioso le vaya mal (*The Death of the Little Hen*, The Grimm Brothers, (2011[1812]), o de la amenaza de que el gato sea traicionero y querrá en última instancia devorar al ratón (*Cat and Mouse in Partnership*, The Grimm Brothers, (2011[1812])). Es desde aquí que se introduce el valor del cuento de hadas, ya que, además, parece que hay otros relatos que los niños se cuentan basándose en sus historias y prehistorias. Había una vez unos papás que gritaron y no se quisieron más. Había una vez una niña que bailó tan bonito que la amaron sin más. Había una vez un padre que se fue y no regresó jamás. Tanto los cuentos de hadas como las fantasías neuróticas se basan en historias cuyas escrituras preceden al trazo que hace surgir al sujeto que las lee, por eso se siguen escribiendo. Lacan lo nombra en su seminario del *Mito individual del neurótico* (1953) como una constelación desde la cual surge el desarrollo de la personalidad, y así propone indagar en la

propia estructura del mito de la que abrevan material las fantasías del neurótico, dado que al no trabajar con esos cuentos que le preceden, el sujeto corre el riesgo de sentirse excluido y externo a sus propias vivencias y en desacuerdo con su propia existencia (p. 11).

“eso de lo cual dependió su nacimiento y su destino, su prehistoria incluso, a saber, las relaciones familiares fundamentales que presidieron la unión de sus padres, lo que los condujo a esa unión, es algo que refiere a una relación a la que se puede tal vez definir como la fórmula de una cierta transformación mítica, para hablar con propiedad, una relación muy exacta con algo que aparece como lo más contingente, lo más fantástico, lo más paradójicamente mórbido [...] el escenario al que llega, escenario imaginario y que debe resolver para él la angustia provocada por el desencadenamiento de la gran crisis.” (p.6).

Ahora bien, muchos de los cuentos de hadas exponen una de las consecuencias directas a esa exclusión de la propia vida, a saber, el peligro de muerte. Muerte por envidia, venganza, gula; muerte para el que no se abstiene de la precaución de lo que se anuncia y se convertirá en su destino. Un flujo irrefrenado de la pulsión de muerte que, en la mayoría de los cuentos, el personaje ignora. Blanca Nieves que se deja llevar por su curiosidad y muerde la manzana (*Little Snow White*, The Grimm Brothers, (2011[1812]), la niña que abre la puerta prohibida y es desterrada del cielo (*Our Lady's Child*, The Grimm Brothers, (2011[1812]), o el hermanito que desdeña la advertencia y toma agua del río encantado (*Little Brother and Little Sister*, The Grimm Brothers, (2011[1812])).

A pesar de carecer de representación en el inconsciente, la muerte, de acuerdo con las elaboraciones de Lacan en ese mismo seminario, es un elemento que interviene en el edificio del carácter (1953, p. 16). ¿Qué puede significar eso? Es que la muerte imaginaria e imaginada se constituye tiempo después, pero se adhiere a las imágenes que alguna vez le fueron devueltas por el Otro en el espejo. Terminan entonces por ser unas de las cosas más ajenas a él mismo, su cuerpo, su yo, ya que no concuerdan del todo con el producto logrado que se imagina. Y

así, en una suerte de actitud existencial, se da cuenta de que puede morir (Lacan, 1953, P.p. 15-17). He aquí el cuento: había una vez un cuerpo que podía morir.

“Una de las experiencias más fundamentales, más constitutivas para el sujeto es el de esa cosa extraña a él mismo en su interior que se llama yo. El sujeto se ve primero en otro más terminado, más perfecto que él y que incluso ve su propia imagen en el espejo en una época en que la experiencia prueba que es capaz de percibirla como una totalidad, como un todo, mientras que él mismo se halla en la confusión original de todas las funciones motrices afectivas.” (Lacan, 1953, P.p. 15-16).

¿Qué puede pasar cuando se presenta la propia mortalidad? Un elemento en común a rastrear en algunas de las historias de los hermanos Grimm (2011[1812]) echa luz en el asunto. En algunos de los cuentos como *Little Brother and Little Sister*, *Little Snow White* y *The Frog-King*, The Grimm Brothers, (2011[1812]), nos encontramos con personajes en posiciones de poder que, por gracia o por amor, dirigen su libido hacia otro personaje que está bajo el imperio de una *fata* previa que está por llevarle hacia la muerte. Luego, por un característico acto en el que el personaje interpelado por el destino ignorado, hay una renuncia a un goce o a una demanda. Sea esta la renuncia del goce obtenido con el objeto voz excusándolo en un supuesto instinto como en *Little Brother o Little Sister*; a una forma del pecho que no para de dar como en *Little Snow White*; o al falo que se le supone le falta al sapo en *The Frog-King*; se termina rompiendo el encantamiento en confluencia con la renuncia y es así como pueden continuar con sus vidas sin encontrarse de nuevo con las dificultades que les traían los destinos antes dictados.

Esta misma lógica corresponde con la posición que brinda independencia moral, psíquica y ética de la que habla Lacan (Lacan, 1953, p.10) en su seminario, en la que hay una asunción de su rol y su deseo y de que su pulsión va por los caminos de un objeto a inalcanzable. Además, como certeza en el pastel para validar el acto realizado, el personaje que cumplió la función de dictar el destino, el hada, termina cayendo. Qué maravilla cuando el Otro se cae, con la posibilidad de

una nueva vida que esto trae. Los hermanos encuentran un nuevo hogar, la bruja baila hasta morir y el embrujo puesto en el sapo se rompe.

Eso sí que sería una fantástica historia, que con un acto que pareciera contingente, sucediera la caída del Otro y algo cesara de escribirse al dejar de mantener el destino del Otro en nuestras manos. Hago una precisión en el acto que parece contingente porque en los cuentos de hadas es usual que parezca que el acto tenga que ver con el azar. Sin embargo, considero que habría que precisar sobre dos tipos distintos de azar, uno verdadero y uno que se confunde con alternancia. Para ser juzgados como tal, ambos dependerían del Otro, trabajo realizado por Lacan en su seminario de “La Carta Robada” (1956). El esfuerzo del azar verdadero residiría en la sugerencia de una ley que preside la alternancia para arrebatarse la captura por medio de la ruptura de la misma (Lacan, (1956), p. 67), es decir, que habría que, de alguna forma u otra, terminar con algo del goce en la repetición.

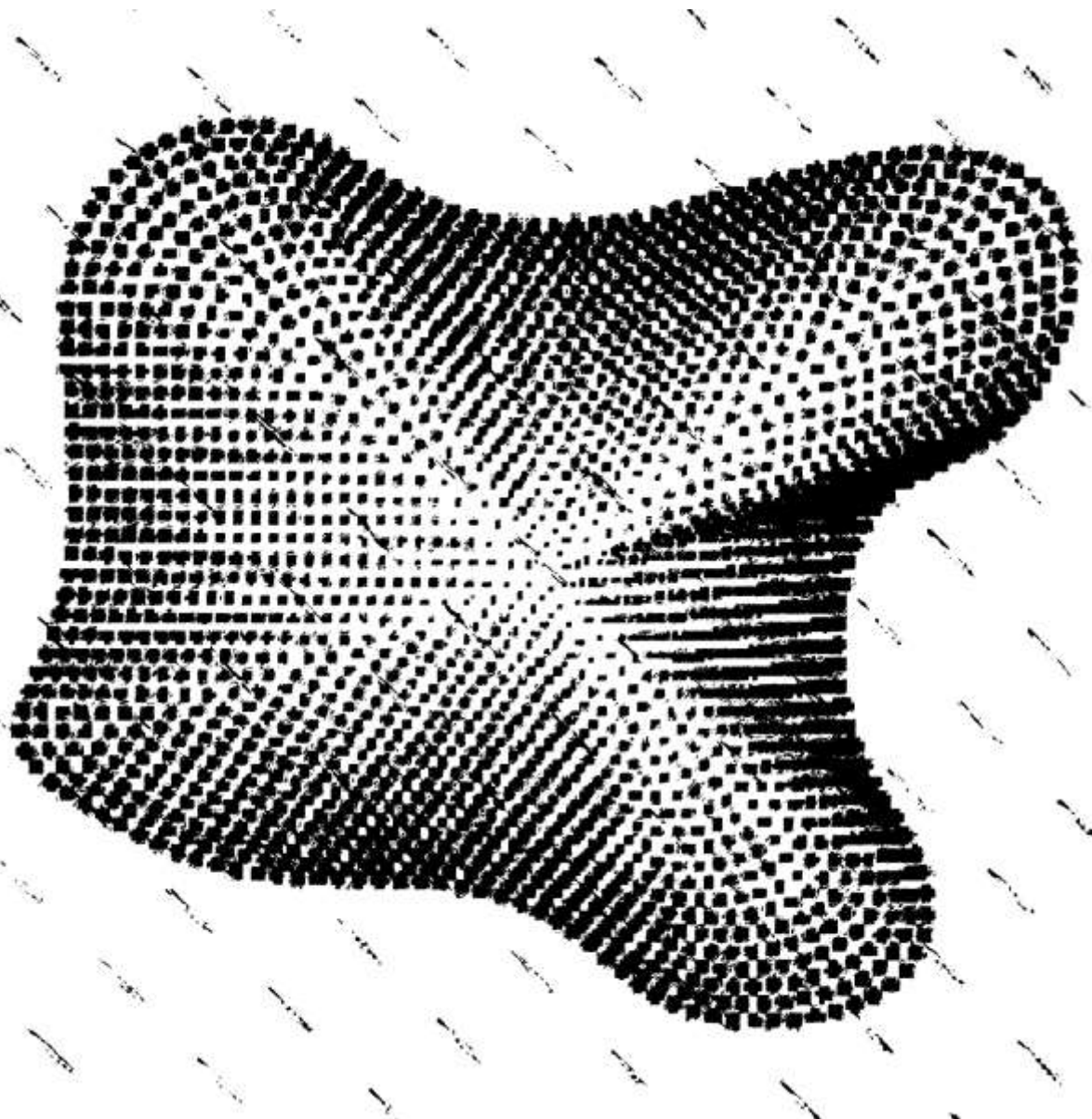
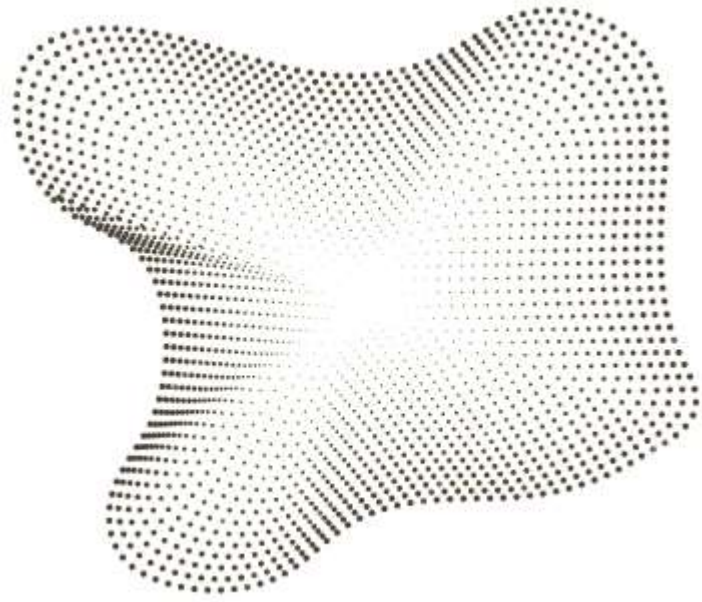
El primer tipo de azar, se vería en que los personajes se encuentren con alguien indicado para cumplir una función de lazo que hace que cambie el destino hacia la vida; en el caso contrario, como en *The Death of the Little Hen*, que por eventualidades que suman a la repetición del cuento que se escribe, se vería en la suma a la descarga mortífera de la pulsión. Por eso, el acto necesario no es tan sencillo, de ahí que el encanto de estas historias no resida en su simplicidad, sino en su puntualidad estructural en la que cada maldición, entendida como un mal dicho que no cesa de escribirse, sea una forma de la falta y cómo se intenta capturar algo de ella en su propia repetición. En la que, por aparente casualidad, hay una especie de incorporación en vida de la imposible tarea de descifrar lo que no se deja de no escribir, hasta que sea llevada esa vida hacia la muerte. ¿Qué tipo de amor es posible si no está a la vez asumida la posibilidad de la muerte?

Había una vez un cuerpo que podía morir, pero no fue hasta que ese cuerpo creyó en otro cuerpo que pudiera salvarle de ese destino, que se encontró con que no estaba tan mal morir, siempre y cuando hubiera otro cuerpo para acompañarlo. Queda por definir si a fin de cuentas lo que enseñan los cuentos de

hadas es sobre nuestra propia mortalidad, si son una manera de revelar las verdades del sujeto por medio de destinos comunes que advierten el peligro de no dar cuenta de que se está contando el mismo cuento. Pero me parece que, en ese sentido, el psicoanálisis y los cuentos de hadas trabajan para un mismo fin: narrar lo que está prescrito para poder tener otro destino, aunque ese destino al final del cuento involucre a la vez la aceptación de la propia muerte y de la muerte del Otro.

### Referencias Bibliográficas:

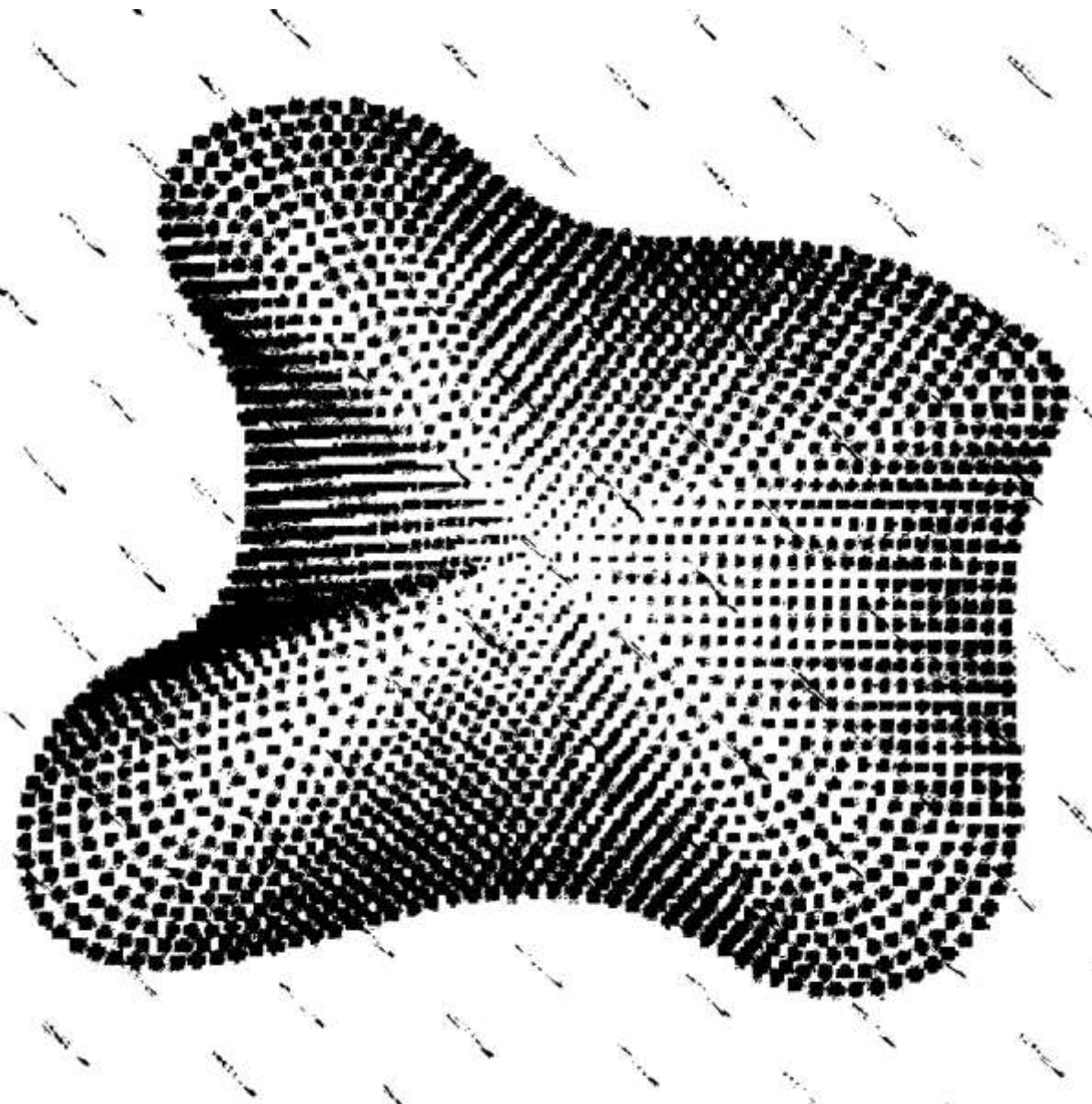
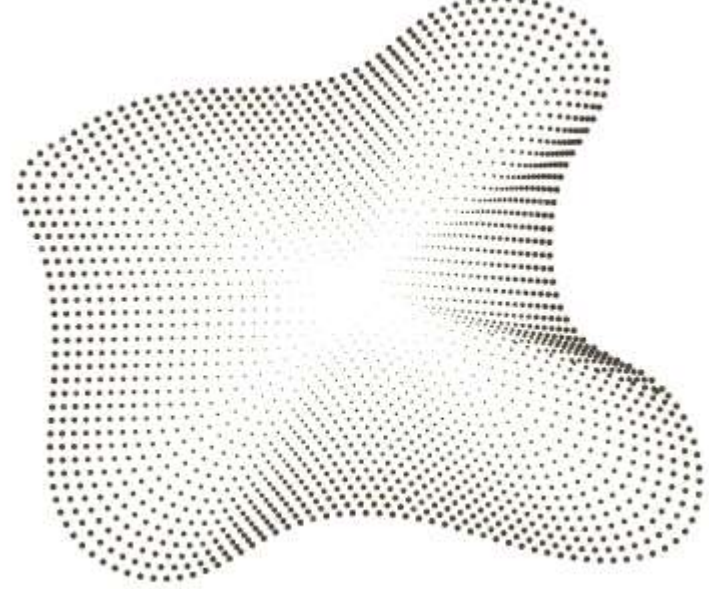
- GRIMM, J., GRIMM, W. (2011[1812]). Grimm's Complete Fairy Tales. Canterbury Classics.
- FREUD, S. (1930[1929]). "El malestar en la cultura" en *Tomo XXI: El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- LACAN, J. (1952). *Seminario 0. El mito individual del neurótico. (El hombre de las ratas)*. PsiKolibro.
- LACAN, J. (1956). "El seminario de la carta robada" en *Escritos 1. Siglo XXI Editores, S.A. de C.V. México. (2009)*



désir  
PIRELLA GÖTTSCHE LOWE



**PERSPECTIVAS Y  
ENSAYOS**



désir  
PIRELLA GÖTTSCHE LOWE

# Del éxito y la inhibición. Breve ensayo para una crítica de la psicología basada en evidencia desde el psicoanálisis

Edgar M. Juárez-Salazar <sup>6</sup>

## Resumen

El presente artículo propone una revisión de los conceptos de éxito e inhibición desde la mirada psicoanalítica con el objetivo de realizar una crítica a la psicología basada en evidencia. Partiendo de la radicalidad que el psicoanálisis propone desde su irrupción en el llamado complejo psi, buscamos revitalizar una crítica a las dinámicas empíricas y funcionales que propone la psicología basada en evidencia contraponiéndolas con la operatividad del psicoanálisis y la posible crítica a los criterios de adaptabilidad y funcionalidad que se proponen en el vínculo entre las psicologías y la estructura económica del capitalismo.

**Palabras clave:** *capitalismo, evidencia, eficiencia, eficacia, psicología crítica*

## Abstract

This article offers a review of the concepts of success and inhibition from a psychoanalytic perspective, intending to critique evidence-based psychology. Beginning from the radicalism that psychoanalysis has proposed since its birth in the so-called psi complex, we seek to revitalize a critique of the empirical and functional dynamics proposed by evidence-based psychology, contrasting them with the operability of psychoanalysis and the possible critique of the criteria of adaptability and functionality proposed in the link between psychologies and the economic structure of capitalism.

**Keywords:** *capitalism, evidence, efficiency, effectiveness, critical psychology*

“Es la vida lo que debería ser considerado un fallo de funcionamiento”

Amélie Nothomb – *Metafísica de los tubos*

---

<sup>6</sup> Profesor Investigador de Tiempo Completo en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Correo: ejuarez@correo.xoc.uam.mx

## **Introducción o una práctica incómoda**

Día con día, a toda hora, salvo cuando soñamos, nos arrojamos a la fecunda pero insensata seguridad de lo que creemos y asumimos como realidad. A veces, con muy pocas pruebas, anticipamos el juicio bajo el acecho del presentir y de la confianza en la repetitividad forzada del pensamiento. La vida es, cuando menos, generalizada y aparente. Pese a este alcance ficticio, a menudo hablamos desde la suposición y desde las reflexiones morales e ideológicas, asuntos que pertenecen más bien al engranaje de la cultura normalizada que a nuestra compleja exterioridad.

La racionalidad, a lo largo de la historia de la civilización occidental, nos ha mostrado algunos deslices significativos y muchas contradicciones en el éxito. A la razón contemporánea, la mueve, además del progreso, una confianza absorta en la ciencia. Quizás, la variante más ambigua de esa racionalidad científica fue la descubierta por Sigmund Freud ante la amplificación de la existencia pulsional, un “éxito particular” como lo muestra Ernest Jones (1957, p. 49). Un empuje extraño, tan singular como repetitivo, pues nada es más antinatural que la naturaleza misma de la pulsión para un sujeto culturalizado. La pulsión exhibe el engaño de la suposición, oceánica, de que poseemos algo de infalibilidad y fortaleza ante un mundo centrado ahora en los objetos y sus placeres parciales.

La agudeza de Freud mora en su obstinación ante el fracaso. Su genio maligno, si se admite la aproximación cartesiana, apuntó a una diferencia testaruda frente al etéreo encanto de la inhibición. Esa condición maléfica, aquella que enzarza el desconocimiento empujado por lo inconsciente y que comprueba, en su orden y en su superficie, que la inhibición es sobresaltada por la destreza del acto. A pesar de todo, con el paso de los años y bajo la inescrupulosa máquina mortífera del capitalismo y sus acoples administrativos, nos encontramos bajo el yugo asfixiante de la aceleración, la acumulación y la productividad. En estos tres pilares, cuando menos, descansa el punto de mira del ejercicio inhibitorio en el capital. El incesante paso del trabajo concreto al trabajo abstracto. Un trabajo bajo el prisma

de la represión cultural racionalizada. Tal vez por esa determinación, Freud y su invención deben aún reconocerse como los “perturbadores de la conciencia occidental” (Roudinesco, 2015, p. 464).

Desde la invención misma del psicoanálisis, las resistencias y su enclave político han estado a la orden del día. Una insistencia que, de tanto repetirse, puede parecer verdadera y encuentra en la ciencia positiva y regular una base sólida para extender el denuesto sobre el arte psicoanalítico. Las resistencias son diversas y van más allá de los detractores científicos. En muchas ocasiones, la principal resistencia al psicoanálisis se encuentra *in da house*. Algunas de las instituciones psicoanalíticas, las de mayor calado en el sector social conservador, las de la corrección política y la ideología dominante, ven en el psicoanálisis una psicoterapia que reivindica el saber *psi* como un tesoro y amplifica la superioridad económica, racial y de clase de quienes pueden acceder al psicoanálisis, formarse en él y analizarse. Esto no deja de lado a las y los psicoanalistas que practican la *política del robo*, ese pez que nada tanto en agua dulce como en agua salada, sin nunca definirse ante una y otra circunstancia. Una pregunta inicial pertinente aquí es: ¿Por qué se inhibe la práctica política del psicoanálisis?

En los albores de la praxis freudiana, lo que inquietó en gran medida a las sociedades respecto del psicoanálisis era la desvelación de la “sexualidad” como algo “intolerable”; una “revolución de lo íntimo” (Roudinesco, 2011, p. 59). A esta compleja hendidura en el armado del sujeto vino a sumarse la cansina manifestación identitaria y fagocitante de la explicación ontológica universal y aglutinante. La cuestión del rechazo al psicoanálisis es un excelente punto para observar la grieta, la falla y la verdad desvelada en un sistema normalizador y patologizador. En consecuencia, la incomodidad que genera el psicoanálisis a nivel político es una actividad movilizante, poco apaciguadora.

Asimismo, la vetusta cantaleta de que el psicoanálisis no es verificable o carece de fundamento mantiene un camino más allá de la crítica. Parece que esta falta de verificabilidad tiene muy inquietos a los profesionales de la salud mental burguesa, a pensadores, a políticos y a muchos otros intelectuales. Como se puede

imaginar, se trata de ese lugar común por el cual la queja enlaza el sentirse cómodo con la medición, el guiño edulcorante del yo, con el uso exacerbado y controlado del tiempo, con el rechazo de lo supuestamente críptico y de todo aquello que se le achaca de forma francamente insípida al psicoanálisis. El mantenimiento de un dolor casi imperceptible por permanecer en un mundo plagado de inhibición positiva. Lo curioso es que el psicoanálisis, de modo insistente, se comprueba en la falla, en el fracaso. En la negatividad y no en lo positivo.

Arduos, constantes y repetitivos son los debates entre psicoanalistas y científicos o *expertos psi*. En esos encuentros vuelan argumentos sólidos y consistentes desde ambos bandos. Muchas veces, estas cuestiones llevan a un callejón sin salida, pues se espera contar con algún vencedor exitoso. Sin embargo, estas prácticas, además de responder con buenos argumentos desde la filosofía de la ciencia, la práctica psicológica validada y el orden regular de la atención psiquiátrica, quizás no sean el camino más sensato para discernir el problema. En otras palabras, introducir el saber en un duelo de saber acumula más saber y no destraba en absoluto la cuestión.

Un buen intento de discernimiento, buscando la falla, el resquicio insondable de lo no sabido, lo proporciona Marie Langer en aquel —ya casi mítico— debate en 1975 que congregó, bajo la organización de Armando Suárez, a resonadas figuras del ambiente *psi*. Para Langer (1978), el problema de fondo no está en el psicoanálisis en cuanto tal sino en el carácter “ideologizado” de la noción de “salud mental” ya que, del mismo modo, toda “estratificación de una sociedad analítica” tiende a enmarcar “el poder del saber”, a incentivar “la represión de la explotación” y, sobre todo, alimenta la “huida al cientificismo” como un “mecanismo de defensa” (p. 74).

Por otro lado, la pérdida y el psicoanálisis forman una pareja permanente. De hecho, algunas de las prácticas que le recriminan al psicoanálisis guardan una profunda semejanza con las dimensiones más bellas de la cultura. Por ejemplo, hacer una gran amistad con alguien requiere una buena pérdida de tiempo; es un asunto increíble, nos llena a veces de incertidumbre y, sobre todo, suele mover de

sobremanera nuestras inhibiciones para generar políticas de la amistad, tomando aquel título derridiano. Para decirlo en palabras claras, los actos políticos siempre tienen esa singular proeza de arriesgar la incertidumbre y evitan la garantía de los buenos puertos para dar cabida a la posibilidad del fracaso y el perder. Fracasar es uno de los hilos que bordan la posibilidad de germinar en la vertiente inhibida de la existencia capitalizada.

Por el contrario, el capital y su gestión política del placer conducen, en última instancia, al encuentro con reservas, a inhibirse para prolongar el deseo capitalizado en nuestra sustancia gozante. Eso, precisamente, es lo que alimenta la beta de lo antisocial del capitalismo en la sociedad: creer que hay un encuentro sexual exitoso cuando, en realidad, poco nos enteramos de la diferencia inscrita en el sexo —salvo cuando angustia. De este modo, la inquietud que produce el psicoanálisis como arte liberal estriba igualmente en el recuerdo de nuestra primitiva animalidad y en una honorable crítica a todo saber psicológico que se esfuerza en “comprenderlo todo”, en insistir en su carácter “empático y amistoso” (Pavón-Cuéllar, 2024, p. 61). Percatarse de la no complementariedad hace que el psicoanalista apunte a la pérdida, a la insatisfacción inexpugnable y, con ello, produzca una relación mucho más fiera y subversiva con el mundo.

Esto abre las aguas en torno a la función del profesional de las *disciplinas psi* más allá de su papel de “tutor social” o de encauzador que guía a los “ciudadanos” (Daza Díaz, 2006, p. 29). Es decir, dar lugar a la sospecha de la insistencia de las psicologías en validarse a través de la evidencia, de lo visible y medible como un eje excluyente de aquello que escapa a toda manifestación inconsciente. Una evidencia que sigue dando un lugar cardinal al psicólogo como el *profesional psi* que prioriza el uso eficaz de la terapéutica y la archiconocida optimización de recursos.

### **El singular asunto de la inhibición**

La inhibición en el capitalismo y su relación con el éxito residen en medio de feroces laberintos ficticios de la sociedad de consumo. ¡Menudo timo ese del éxito, vaya

astucia del capital! Ese éxito es el que cuaja bastante bien en las directrices obsesivas de la neurosis y su inhibición. Esa cansina repetitividad consigue que el éxito se oponga al fracaso irrestricto del encuentro con el otro sexuado y a la falta de clausura imaginaria. El fracaso es inherente al éxito porque perfora constantemente la suposición de completud. El sujeto en el capitalismo, cuando se inhibe, atesora su insensata falta de certidumbre ante el semejante y su cultura que le engendra una “nerviosidad” a raíz de la “renovación incesante y fugaz que el mercado promete” (Marinas, 2014, p. 59).

En consecuencia, la inhibición neurótica obsesiva, en particular, es una característica estructural de la circulación del valor en el capital. Podemos decir que el sujeto ahorra y acumula valor en actos para suponer que está haciendo algo relevante por vía del pensamiento. De hecho, para Freud (1926), la inhibición es una “limitación normal de una función” (p. 83). Si bien puede ser sintomática, la inhibición guarda una relación directa con ese espejismo testarudo y sintomático que denominamos el yo. En palabras exactas, según Freud (1926), la inhibición produce un “extrañamiento de la libido” y esa es una “inhibición pura” (p. 84). Es decir, la inhibición produce una alienación estipulada de la energía libidinal desplegada en diversos objetos, los cuales suelen ser de talante fálico o de placer excesivamente delimitado. Por un lado, hay una invitación al exceso, pero también una circunscripción numérica y centralizada ante este. Extrañarse de la libido soporta, de una u otra manera, la gestión subjetiva hacia un lugar menos sofocante que la angustia.

Como efecto de esto último, encontramos en la función de la inhibición pulsional capitalizada una programación hacia el éxito que evita el contacto con la fractura ante los ideales de carácter yoico. El éxito no es más que un significante insistente y propio de la inhibición en la sociedad capitalista que involucra la cuantía de la existencia, condición que, parafraseando a Mladen Dolar, refleja el “papel preponderante atribuido a las ideas en la vida humana”; sería como ese “signo y la medida de la civilización, es decir, la alta valoración de todo lo que nos eleva más allá de la función de supervivencia” (Dolar, 2017, p. 67).

La inhibición insiste en el corte con la vida colectiva y con la creación. Prioriza la impotencia ante el mandato, incluso atreviéndose a criticar la dominación, y deja un cierto grado de libertad para que el sujeto admita que, en su voluntad individual, puede advenir algo mejor a nivel anímico. Inhibir es la salida sintomática que hace cofradía con la impotencia ante la libertad. Sin embargo, como observó Marcuse (1967), “el alma se desarrolla, a pesar de todas las inhibiciones y miserias sociales, en el interior de los individuos: el ámbito vital más pequeño es lo suficientemente grande como para poder transformarse en un ámbito anímico infinito” (p. 61). Esta idea plantea que, en nuestro propio psiquismo, todavía cabe la posibilidad incondicional de inventar una nueva orientación no sin el pasado retroactivo.

Con frecuencia, la inhibición rompe con el riesgo. Facilita buscar siempre lo mismo, la repetición perenne de elementos que impiden recibir del todo la novedad. Es decir, la novedad del mercado en el capital invariablemente apunta a lo mismo en el comercio gozante de lo inconsciente. El riesgo de ser libres, como indica Anne Dufourmantelle (2015), cuenta con “lealtades” profusamente “antiguas” que llevamos a cuestas y, como resultado, se convierten en una suerte de “armaduras” que impiden la apuesta al acto en muchos momentos (p. 89).

El coste de la inhibición conlleva, además del malestar, la seguridad de que el yo tiene muchas posibilidades de salir adelante en sus elecciones y en sus modos de existencia. Pero más allá de esto, lo único que puede encontrar es un resquicio de libertad posibilitado por un prisma ilusorio de desinhibición. El gran soporte del costo del inhibido es que rechaza perder y perderse en la crítica central a su deseo. Por el contrario, se entrega al goce del deseo que el capital propone mediante su engañosa libertad de consumo. El sujeto termina actuando a semejanza del capital que nunca paga. De esta manera, en la melancolía generalizada de nuestro tiempo, la inhibición anuda de forma central en el “trabajo interior” que siempre permanece “enigmático” (Freud, 1917, p. 243).

Desde esta lógica, que un sujeto acuda a la clínica y encuentre cobijo y confort en la rentabilidad de la inhibición interiorizada ante los vínculos sociales y las escuetas desinhibiciones podría parecer, de entrada, sospechoso. En efecto, la

clínica psicológica puede encontrar en la inhibición individualista uno de los soportes más sólidos de su evidencia debido a que, en la vida cotidiana, el inhibirse forma parte de la ideología y las prácticas sociales más normalizadas.

### **Del éxito y su barullo**

El ser exitoso produce un excedente que necesita de los intercambios de los valores significantes en el mercado de las pasiones administradas por la racionalidad. Esos valores enmarcan la formalización de la moralidad como un modo de coerción y de adecuación a las costumbres, a su esclavitud, como señalara Étienne de la Boétie. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1921) revelaba ya que la fragmentación de “la moralidad de las masas” incidía y trastocaba “todas las inhibiciones” cuando los individuos eran empujados a “una libre satisfacción pulsional” desplegando así “todos los instintos crueles, brutales, destructivos, que dormitan en el individuo como relictos del tiempo primordial” (p. 75). La cuestión, en este punto, es que la inhibición entra a rajatabla por los diques morales encauzados por la regularidad cultural imperante y se ve falseada por la estructura de autoridad ante el empuje pulsional. La autoridad no es lo mismo que el poder y, por ello, lo que opera en esta delimitación de la acción es la legitimidad modulada ante la propia cultura.

La medida de exigencia sobre el éxito es una de las enfermedades de nuestro tiempo. Puede palpase en muchos estratos sociales y, sobre todo, en aquellos lugares donde la pulsión tiene registro y encauzamiento extractivo. Curiosamente, en *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud (1926) menciona que “la enfermedad puede ser usada como protección para disimular la propia insuficiencia en el trabajo profesional y en la competencia con otros” (p. 208). La enfermedad del éxito interseca con el discurso emprendedor, el dueño de sí mismo, el amo de su propio destino y un sinfín de alegorías que destapan directamente la dolencia, la peste del capital, aglutinada en la administración de la experiencia exclusiva del yo.

En la neurosis obsesiva, producida bajo los criterios de exigencia y los pensamientos políticamente correctos, persiste una perturbación relevante a nivel

del placer. Emerge allí una grandilocuencia que hace del sufrimiento algo divertido o generador de plusvalor. Acumular el malestar para evidenciar espectacularmente el logro o, en resumidas cuentas, el reinado del sacrificio y la disciplina como soportes funcionales del éxito. La inhibición, de hecho, es una limitación funcional del yo, en los términos precisos ideados por Freud. El yo, como instancia, es el yo blindado por el capitalismo que ha deformado nuestra experiencia de inhibir por la moneda de cambio de la falsa desinhibición. En el capital, el yo se supone una supremacía desinhibida, aunque, en realidad, la inhibición es inconsciente y genera una economía gozante. En este sentido, esa inhibición es también una estrategia primordial para incordiar la funcionalidad del capital.

A nivel ideológico, el sujeto de nuestros días tiene semblante de desinhibido, como un ente arrojado a la búsqueda del goce exitoso. En paralelo, inhibir la creación amplifica las certidumbres del yo en el capitalismo. Es decir, el problema no es desinhibir el deseo, sino que el deseo esté ya cooptado por las claves de utilitarismo del capital. Si el deseo está empecinado en el éxito, la inhibición genera las disposiciones del encauzamiento pulsional, tal vez por eso Lacan (1953) hablaba de los “enigmas” de la inhibición dentro de la “economía de las neurosis” (p. 271).

Actualmente, la escueta desinhibición aleja al sujeto de otra posibilidad deseante, de otra forma de estar en el mundo. Al falso sujeto desinhibido le convienen mucho los *likes*, la pantomima imaginaria de la imagen. El sujeto quimérico de nuestra era cree así controlar su relación con el fracaso. Pese a todo, lo inconsciente emerge, aunque persista entre los psicoanalistas una severa confusión entre el discurso del analista y el discurso del capitalismo.

Sería muy elocuente recordar aquí, con una inconmensurable nostalgia, al escritor Roberto Bolaño cuando expuso, en una frase certera, que “el ser humano está de antemano condenado a la derrota, a la derrota sin apelaciones” y se tiene que “salir a dar la pelea” para “intentar caer como un valiente, y que esa sea nuestra victoria”. Partir de la derrota evita el suplicio del excedente en una vida condenada a la muerte. De hecho, como menciona Lacan (1973), “el suicidio es el único acto

que puede tener éxito sin fracaso” y, en nuestro tiempo, casi nadie quiere morir, mucho menos morir de vergüenza (p. 568).

Asimismo, hay una diferencia sustancial entre desear y gozar del deseo. El yo, nos comenta Freud, “se ve obligado a limitar su gasto de manera simultánea en muchos sitios” y justamente allí radica el asunto, pues la complicación del límite del gasto está íntimamente vinculada al exceso del objeto en la pulsión que excita ampliamente el capital. Es decir, el inconveniente es el gasto improductivo, ese que Bataille (1987) recuerda con tanta claridad. El asunto estriba así más en cómo, en qué y a qué apunta el gasto, y no en la pérdida.

El éxito retoza bajo un raciocinio imaginario y hondamente fantasmático. Allí la inhibición se convierte en una extensión museística frágil de la adecuación. Sólo se puede tener éxito si se anula lo que falta, si se deroga el defecto y no se trabaja con él. En términos claros, aquel que tiene éxito es quien ha ido alineando un estado ficcional experto sobre la existencia capitalista y, aun en ese punto, su fragmentación en lo real hace su aparición.

Inhibir puede engendrar una relación vertiginosa con la pérdida y caer en la vorágine del tacaño, en no arriesgar un ápice lo conseguido. El éxito condena la pérdida al ostracismo. Es como le ocurre a aquel típico vecino, panista y conservador, por cierto, que sobreprotege lo que teme perder. Un esclavo del acaudalamiento. Él no inhibe sino atesora, acumula y separa, su pasión es la crematística. En la inhibición puede expresarse un atesoramiento imaginario y, por otro lado, apuesta a la consistencia que confronta a la angustia y, con ello, a relacionarse de mejor manera con las estructuras de dominación. El barullo del éxito es un excedente que expresa, casi por regla general, el cenit de la ideología dominante. Sólo se convierte en exitoso quien ha logrado servir particularmente al camino del amo.

Inhibir y estar impedido son dos cosas que se guisan en diferentes estofados, aunque ambas se cocinan en el mismo fuego. Inhibir es una antesala ante la fractura del acto y su imposibilidad. El estar impedido fragmenta la apuesta ante el acto.

Quien está inhibido puede encontrar la forma de poner en juego su acto de manera diferencial ante las claves de la estructura. Allí, en ese punto imaginario de la inhibición, puede acontecer una primera pista para salir del museo de los exitosos. Una inhibición del éxito, en todo caso, sería un espacio para dar apertura a un acto no domesticado en las claves estructurales del sistema simbólico de la cultura.

En resumen, se trata de admitir el fracaso cuando se triunfa. Tal cual lo sugiere Freud (1916), en ese extracto archiconocido: el “vínculo causal entre la contracción de la enfermedad y el éxito no puede ponerse en duda”. Enfermar de éxito es enfermar de plenitud y eso resulta muchas de las veces más nebuloso. La moral del exitoso coloca en mala estima a los fracasados pues, como decía Freud, los “poderes de la conciencia moral” son aquellos que “prohíben a la persona extraer” un “feliz cambio objetivo” en aras del “provecho largamente esperado” (p. 325).

El éxito, en consecuencia, es una de las cosas más patológicas que le ha ocurrido a la humanidad. Llena al sujeto de delirios y lo congratula en la idea vacua de suficiencia. Eso es perceptible de forma inmediata. Lo más certero es que el éxito no es sino una articulación abstracta y fetichizada del valor. El valor resulta, parafraseando a David Graeber (2018), en un producto indispensable del intercambio y la transformación de la actividad y, en consecuencia, una prioridad para aquellos quienes acaparan los excedentes producidos.

El éxito queda finalmente armonizado como una prótesis engendrada por el mercado y sus demandas. O, dicho en palabras Anselm Jappe (2019), “el superyó le presenta al yo un ideal desmesurado del éxito y la fama, y lo condena con una extrema ferocidad si este no logra alcanzarlo” (p. 138). En nuestros días, puede verse la incitación al éxito profesional como una de las claves del quehacer psicológico. Un forzamiento para rendir en la fantasía de un saber que muestra su dominio sobre el otro para acallarlo.

## La encantadora ilusión de la evidencia

Cada vez que se tenga el gusto de encontrarse con grandes psicólogos, el psicoanálisis puede ser una alternativa eficaz —para entrar en términos pertinentes. Mucho más si se apuesta por un psicoanálisis que detesta las credenciales, que blasfema contra los comités burgueses de ética en la formación; que bordea y elide a los teóricos intocables y a lo políticamente correcto. Esto implica cuestionar al psicoanálisis que se preocupa más por el qué dirán que por incomodar a las estructuras del sistema económico y todos sus efectos abominables. Evidentemente, es una ética del deseo político de un psicoanalista que apuesta a lo imposible y, por ello, fracasa muchas veces.

Arriesgar por la causa freudiana tiene, en el fondo, un llamado a irritar a la psicología basada en evidencia que está en franca complicidad con el capitalismo y el complejo *psi*. Esta corriente a nivel político es muy interesante, pero a nivel teórico-práctico raya en el mal chiste empírico. Opera bajo la garantía del dato, con el prisma de una jerarquía articulada a la medicina y otras prácticas y, sobre todo, navega en las insensatas aguas de la certeza y lo integral, en el curioso enigma de la ilusión multidisciplinaria.

Bajo el cobijo de la medicina basada en evidencia, para esta perspectiva psicológica resulta cardinal, según Daset y Cracco (2013), “encontrar una respuesta con el mayor ajuste y el menor costo de recursos de todo orden” (p. 210). Se entrega al reinado de la verificación positivista y funcional. A producir resiliencia ante el infierno del capital. Eficacia (E), Efectividad (E) y Eficiencia (E) conforman la triada maestra que aproxima a los profesionales de la salud psicológica a “conocer todos los lenguajes” y validar la rigurosidad estadística. Enunciados que no sólo aniquilan al sujeto sino que lo reducen a esas tres características: una triple E que silencia a los planetas. Siguiendo la idea de Lacan (1954): “los planetas no hablan: primero, porque no tienen nada que decir; segundo, porque no tienen tiempo; tercero, porque se los ha hecho callar” (p. 356).

Las tres E que diagraman la exitosa actividad corporativa de los psicólogos parecen imperativos que anudan de modo puntual con cualquier otra clasificación moral o de la llamada responsabilidad social empresarial. El sujeto necesita, al parecer, profesionales competentes, validados y eficaces como si pudieran compartir un estándar; una clasificación que da credibilidad empírica y funcional a la normalidad subjetiva de los planetas que no pueden ser escuchados pues tampoco se les deja hablar. Un exitoso *profesional psi*, antes que alguien que le escuche apaciguando los juicios y que, en el caso de los psicoanalistas, va más allá de “la impudencia del nombre propio como atrapa-transferencia” y del “pensar correcto” (Soler, 2022, p. 147).

De sobra es reconocido que, en el mundo hipervigilado de hoy, se requiere validar hasta la existencia. Por eso nos aparecen *captchas* para comprobar que somos humanos. Para poner en evidencia algo en nuestro mundo se requieren pruebas, irrefutables o generalizadas, con rigor estadístico. Las pruebas suelen ser, muchas de las veces, dinámicas en su funcionalidad, incluso pregonan un extractivismo datificado para la exclusión. Hoy por hoy, hay muchos jueces mundanos o profesionales que apelan a pruebas mínimas. Es por eso que la psicología basada en evidencia científica generaliza, amplifica y contiene. En términos claros: la evidencia en psicología es una acumulación de los casos de éxito y una extrapolación de los fracasos en la clínica. Su postura, además, gravita en la estandarización. El problema, paradójicamente, no es la psicología sino el sentido común, su falsa captura imaginaria y la tiranía científica que excluye al sujeto imponiéndole un saber.

La ciencia psicológica funciona y opera de modo correcto para extender el dominio del sistema en la centralidad de la administración acumulativa de los datos y su transparencia. De aquello que resultó evidente porque las fórmulas estadísticas han funcionado. Pero esto no es un asunto de números solamente. La evidencia es el sentido imperativo, la regularidad, la fiabilidad de lo correcto y lo pertinente; una fascinación por el orden tiránico de lo aceptable y funcional. En el fondo, son creencias validadas por la sumatoria, por el Alfa de Cronbach y el coeficiente de

correlación de Pearson que muestran la confiabilidad en la significación de la ideología dominante.

La evidencia en psicología es tan superflua y calculada en la lectura aritmética del número que se parece al juicio de lo políticamente correcto o de la normalidad corriente. Descansa en el carácter normalizador de las relaciones desiguales, inequitativas y continuamente disfuncionales. Validándose a través de casos cotejados, sospechas insondables y una inspección sancionadora, la psicología intenta validarse a sí misma y convencernos de su eficacia. La ciencia institucionalizada logra así obturar al sujeto.

Todo esto se asemeja a lo que Gordo-López y Parker (1999) articulan como la “cultura psicológica” que domina, desde su ideología, nuestra experiencia de vida. Es decir, una psicología que insiste en la semejanza colectiva mientras se desentiende de los procesos sociales e históricos en aras de una gubernamentalidad en el *complejo psi* como observa Nikolas Rose (1985). O aquella que genera una insistencia por la psicologización yoica como plantea Fernando Álvarez-Uría (2011), o pregona la racionalización extenuante de los procesos psíquicos como esboza Valerie Walkerdine (1988), o maximizando la marginación productora de fragilidad entre los registros del supuesto bien y el psicopoder como lo han explorado Julia Varela (1995) y posteriormente Santiago López Petit (2015). Y así, de forma evidente e incluso cínica, la psicología basada en evidencia no deja de desentenderse de la estructura del malestar apostando a una ilusión del bienestar en el capital.

De igual forma, la evidencia es muy cercana a la formalidad de la transparencia y el decoro funcionalista. Todo ello da como resultado que lo basado en la evidencia priorice los resultados y el éxito funcional de la terapia. Todo psicoanalista, por el contrario, sabe que la cura, además de ser añadidura, parte del reconocimiento de la singularidad, el manejo diferencial de la transferencia y los efectos *après coup*. La evidencia es tan absurda que, muchas de las ocasiones, comprueba que los sujetos no cambian. Y, desde esa línea, cualquier trabajo analítico resulta impensable. Lacan decía, de manera hábil, que lo inconsciente se

comprueba en el fracaso y en la clínica psicoanalítica ese es un efecto indispensable. Solo cuando se fracasa se puede virar un poco hacia el deseo y sostener los actos. Y, en ese punto de miras, la evidencia consciente no sería más que un espejismo. Es decir, la consciencia se afirma como algo endeble cuando el inconsciente expresa su propensión a fracasar.

A contracorriente, el psicoanalista tiene la imperiosa obligación de vencer sus resistencias y saberse amigo del fracaso. Esto, en efecto, no tiene que ver con ser un buen o un mal psicoanalista. Lo mínimo es estar prevenidos contra la canallada. Un psicoanalista permanece en los bordes, en la carencia de éxito. Lacan (1975) lo vaticinó de forma clara cuando denunciaba que el psicoanalista prioriza el fracaso ante el éxito: el éxito no es asunto de interés para el psicoanalista, “el éxito es un asunto del barullo, es decir a lo que hace masa” [*On est convenu d’appeler succès le brouhaha, c’est à dire ce qui fait foule*]” (p. 27).

En ese tenor puede proponerse a los psicoanalistas una apuesta clínica de poca monta y atinada por incauta. Desde luego, esto no es posible si el acto analítico se coloca a merced de la *opinología* en redes sociales. Para un psicoanalista serio, el clientelismo y el oportunismo le resultan flojos e innecesarios. Un psicoanalista intentará dismantelar el goce fálico de los centenares de pacientes bajo el augurio de que algo de la transferencia sale siempre a flote. De estar descentrado desde el fracaso, ocupando en su tiempo lógico el lugar del desecho que siempre es más honroso que el de las luminarias. No es ser convertirse en disidente del psicoanálisis (hoy en día hasta la indignación es mercantilizable) sino sostenerlo en una dirección que prioriza la singularidad y la incisiva fragmentación del yo desde adentro del mismo psicoanálisis y en la dominación masificada del barullo.

## **Conclusiones**

Para intentar concluir, y en última instancia, un analista sólo es un proletario del trabajo inconsciente y siempre trabaja gratis; paga lo justo con las palabras y el recibir. Esto igualmente significa estar menos preocupados por el cuadro de Remedios Varo en el consultorio minimalista que por la posición del desecho. Un

psicoanálisis crítico de la evidencia nos muestra que lo único relevante deambula entre el enigma del significante y la dirección de lo real en el analizante. Tal como insiste Constanza Michelson (2021), “el psicoanálisis no puede ser conservador ni progresista porque es una teoría de la noche” (p. 28). La claridad de lo evidente siempre tiene un sólido rasgo oscuro.

Analizar apunta a la baja optimización de recursos, a evitar salir en la exitosa pantalla contemporánea, a alejarse de los reflectores, ese espacio de soledad donde florece el sepulcro de los ídolos. Un analista habita en la isla de los incautos que hacen de su deseo analítico una cosa que se sostiene, siguiendo a Lacan, con un buen *omelette*, perteneciendo a ese clan de hermanos homosexual que resiste a la castración con una buena dosis de vergonzontología pues da cuenta de que rechazar la idea de éxito es más deleitante que el éxito en sí mismo. A la larga, un psicoanalista no es más que “una palabra en un índice” siguiendo la idea de Borges.

No hay garantía ni evidencia al ejercer como psicoanalista. Por ello, cuando, bajo el augurio del éxito por venir, el *profesional psi* le venga a convidar a adaptarse, a ser resiliente y a acumular herramientas, muérase de vergüenza de la insistencia psicologizante y del negocio. El psicoanalista y el analizante deben seguir jugando a lo perdido. La brújula de los psicoanalistas viene con la palabra y con lo real que tienen efectos políticos a destiempo. De ese modo arriesgado vamos un pelín desfasados en el capital pues se prioriza al sujeto, su responsabilidad en el acto y su fracaso inconsciente. Y esa, esa quizás, como decía Bolaño, sea nuestra única victoria.

## Referencias

- Álvarez-Uría, F. (2011). La psicologización del yo: materiales para una genealogía del descubrimiento del mundo interior. *Educação e realidade*, 36(03), 911-944
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita. Precedida de La noción de gasto*. Barcelona: Icaria.
- Daset, L. R., y Cracco, C. (2013). Psicología basada en la evidencia: algunas cuestiones básicas y una aproximación a través de una revisión bibliográfica sistemática. *Ciencias Psicológicas*, 7(2), 209-220.
- Daza Díaz, Ó. (2006). El paradigma del control social en los orígenes de la psicología. En J. L. Romero y R. Álvaro Vázquez (Coords.), *Antypsychologicum. El papel de la psicología académica: de mito científico a mercenaria del sistema*. Bilbao: Virus.
- Dolar, M. (2017). Of Drives and Culture. *Problemi International*, 1(1), 55-79.
- Dufourmantelle, A. (2015). *Elogio del riesgo*. México: Paradiso.
- Freud, S. (1916). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En S. Freud, *Obras completas* (vol. XIV, pp. 313-339). Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- \_\_\_\_\_, (1917). Duelo y melancolía. En S. Freud, *Obras completas* (vol. XIV, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- \_\_\_\_\_, (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas* (vol. XVIII, pp. 63-135). Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- \_\_\_\_\_, (1926). Inhibición, síntoma y angustia. En S. Freud, *Obras completas* (vol. XX, pp. 71-163). Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Gordo-López, Á. y Parker, I. (1999). Cyberpsychology: Postdisciplinary Contexts and Projects. En Á. Gordo-López e I. Parker (Eds.), *Cyberpsychology* (pp. 1-22). Londres : Macmillan.
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Logroño: Pepitas.
- Jones, E. (1957). *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol. III). Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos* (vol. I, pp. 231-309). México: Siglo XXI, 2009.

- \_\_\_\_\_, (1954). *El seminario. Libro II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- \_\_\_\_\_, (1973). Televisión. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 535-571). Buenos Aires: Paidós, 2012.
- \_\_\_\_\_, (1975). Ouverture du Congrès. *Lettres de l'Ecole Freudienne*, (16), 27-29.
- Langer, M. (1978). Vicisitudes del movimiento psicoanalítico argentino. En A. Suárez (Ed.), *Razón, locura y sociedad* (pp. 56-84). México: Siglo XXI.
- López Petit, S. (2015). *Breve tratado para atacar la realidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Marinas, J.-M. (2014). *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva/Siglo XXI.
- Michelson, C. (2021). *Capitalismo del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Pavón-Cuéllar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad. Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. México: Fontamara.
- Rose, N. (1985). *The Psychological Complex. Psychology, Politics and Society in England, 1869-1939*. Londres: Routledge.
- Roudinesco, É. (2011). *¿Por qué tanto odio?* Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- \_\_\_\_\_, (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debolsillo.
- Soler, C. (2022). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Varela, J. (1995). Categorías espacio-temporales socialización escolar. Del individualismo al narcisismo. En J. Larrosa (Ed.), *Escuela, poder y subjetivación* (pp. 155-192). Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Walkerdine, V. (1988). *The Mastery of Reason. Cognitive Development and the Production of Rationality*. Londres: Routledge.

# La indigencia tras el yo: sobre la intemperie constitutiva de lo humano

Alejandro Sánchez Rivera<sup>7</sup>

## Resumen:

Este artículo aborda la relación entre cuerpo y casa a partir del desvalimiento original del ser humano. Dado que la representación del yo —en el psicoanálisis— implica la construcción de un cuerpo protésico que compensa la fragilidad inicial, la casa aparece como su correlato material: un espacio habitable que resguarda, sostiene y prolonga al cuerpo. De aquí que la ciudad pueda entenderse como una envoltura ampliada, conjunto de capas que fortalecen a un sujeto necesitado de amparo. En contraste, la indigencia expone, en su cotidianidad más cruda, aquello que la casa oculta: la condición originaria de arrojo y la dependencia estructural de recubrimientos protectores. El indigente confronta la necesidad humana de resguardo y protección con la que construye sus lugares habitables. Desde esta tensión, el arte —y en particular la obra ParaSITE— permite visibilizar aquello que normalmente se oculta: la fragilidad estructural que define a lo humano.

## Abstract:

This article examines the relationship between the body and the house through the lens of the human being's original helplessness. Since the representation of the ego —in psychoanalysis— entails the construction of a prosthetic body that compensates for this initial fragility, the house emerges as its material counterpart: a habitable space that shelters, supports, and extends the

---

<sup>7</sup> Alejandro Sánchez Rivera, Licenciado en Artes Visuales con énfasis en pintura por la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, y Maestro en Arte, Decodificación y Análisis de la Imagen Visual por el Instituto Cultural Helénico, Ciudad de México. Su trayectoria abarca la práctica artística, la docencia y la investigación, con un enfoque en el cuerpo, el performance y la imagen en el arte moderno y contemporáneo. Email: sanriveale@gmail.com

body. From here, the city can be understood as an expanded envelope, a set of layers that fortify a subject in need of protection. In contrast, homelessness exposes, in its rawest everyday form, what the house conceals: the primordial condition of being thrown into the world and the structural dependence on protective coverings. The homeless person confronts the human need for shelter and protection through the ways in which they construct their habitable spaces. From this tension, art —and particularly the work ParaSITE— makes visible what is usually hidden: the structural fragility that defines the human.

***Palabras clave:*** *Indigencia, intemperie, casa, yo, cuerpo*

### **Habitar la intemperie:**

Pensar el yo en relación con la casa permite concebir a ambos como estructuras que delimitan un adentro y un afuera. El cuerpo, como “casa más próxima”, constituye la primera envoltura que habitamos y a través de la cual accedemos al mundo. Los ojos, figurados como ventanas, han sido tradicionalmente considerados un punto de acceso privilegiado al saber y al alma, lo que evidencia su papel en esa frontera entre interioridad y exterioridad. El cuerpo no sólo media simbólicamente con el entorno, sino que también nos vincula materialmente con él, exigiendo protección, cuidado y “vestiduras” que prolonguen su función defensiva. Desde esta perspectiva, pensar la casa como una extensión y fortificación del yo implica comprenderla como un envoltorio psíquico adicional que amplía la protección que ofrece el cuerpo: así como la piel resguarda la integridad del sujeto, la casa instituye un borde entre la vida íntima y el mundo, operando como escudo, refugio y proyección material de la identidad.

Didier Anzieu propone el yo-piel como una función psíquica que emerge de la experiencia de la piel como frontera protectora: una envoltura que contiene, sostiene y da coherencia al yo. “El yo-piel aparece (...) como un concepto operatorio que precisa el apoyo del Yo en la piel e implica una homología entre las funciones del Yo y las de nuestra envoltura corporal (limitar, contener, proteger)” (Anzieu, 2003, p. 14). La piel —y luego su equivalente mental— permite sentir un adentro

unificado y un afuera diferenciable, garantizando la continuidad del sujeto. El yo-piel señala, así, que nuestra relación con la realidad se organiza a partir de esta experiencia corporal del límite. Cuando dicha envoltura falla o se ve vulnerada, el yo queda expuesto, fragilizado y permeable a un exterior que ya no puede regular.

Desde esta perspectiva, si afirmamos que el yo opera como una envoltura que da consistencia al sujeto, también podemos observar que resulta consabidamente humano generar distintas formas de recubrimiento y protección. Ropa, refugios y espacios habitados funcionan como barreras que preservan aquello que consideramos interior, prolongando simbólicamente la función contenedora del yo.

Si entendemos que el yo necesita sostenerse en envolturas simbólicas y materiales para preservar su continuidad, es importante observar lo que ocurre cuando dichas capas se reducen, se fracturan o desaparecen. La indigencia expone una situación límite en la que los dispositivos que resguardan y estructuran la experiencia humana —la casa, la ropa, el espacio propio— se ven debilitados o anulados. Esta condición extrema permite interrogar la dependencia del sujeto respecto de esas envolturas y la vulnerabilidad esencial que se manifiesta cuando dejan de operar.

¿Qué revela la figura del indigente sobre la necesidad humana de envolturas -corporales, psíquicas y materiales- y sobre aquello que permanece oculto cuando la casa funciona como resguardo simbólico del yo?

En el prólogo escrito por Carolina Sanín para una publicación de Temblores ONG, la autora subraya la indigencia como un estado que no sólo expone una realidad social marcada por la exclusión, sino que también abre un espacio reflexivo para pensar qué ocurre cuando las envolturas que habitualmente resguardan al sujeto —tanto en lo físico como en lo visible— fallan o desaparecen. Esta vertiente reflexiva resulta especialmente pertinente para articular, desde una perspectiva psicoanalítica, la pregunta por la vulnerabilidad fundamental del yo cuando se ve despojado de aquello que asegura su continuidad.

Sanin inicia su escrito con la frase “Yo tengo un cuerpo adicional a mi cuerpo: mi casa, que cubre mi carne.” (2019, p. 15) Esta afirmación invita a reconsiderar el vínculo entre lo humano y sus prolongaciones materiales. El cuerpo no se agota en la carne: se expande en los muros, en el techo, en las habitaciones que ocupamos. Quien tiene casa posee, en cierto modo, una doble corporalidad. Pero en esa duplicación no hay solo resguardo, también hay ocultamiento: volver a la casa es salir de la escena del espacio público; es acceder a una intimidad doméstica fuera de vista.

En contraste, quien vive en la calle encarna lo opuesto: un cuerpo radicalmente expuesto, abierto a la mirada pública y a la intemperie. A propósito de esto, Sanin menciona que “Volver a una casa no es solo poder guarecerse, sino también poder ocultarse. Quienes no vivimos en la calle somos intermitentes: visibles e invisibles, salidos al mundo y todavía nonatos, ajenos a él.” (2019, p. 14) El indigente no puede ocultarse tras paredes; su vida transcurre bajo el sol, bajo el cielo, en una relación inmediata con lo visible. Esa exposición, que resulta incomoda, nos confronta con la verdad de nuestra condición: que la casa no es un derecho natural, sino un artificio; que lo humano se sostiene en recubrimientos que disfrazan su precariedad originaria. Esta precariedad originaria remite a la tesis biológica formulada por Louis Bolk, para quien la especie humana se caracteriza por una inmadurez constitutiva y prolongada. Esta idea, que llamó la atención de psicoanalistas como Lacan, será retomada más adelante para profundizar en la dependencia estructural del sujeto respecto de sus envolturas protectoras.

Desde su propia orilla, Maurice Merleau-Ponty aporta una comprensión fundamental sobre la vulnerabilidad de lo humano a partir de su concepción del cuerpo. Para él, el cuerpo no es un objeto cerrado, sino una apertura al mundo, una carne que siente y se entrelaza con lo que la rodea. Según él, las aproximaciones al cuerpo deberían considerarlo “no ya como un objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él” y al mundo, “no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 1986, p. 110) Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad es inherente a toda

existencia corporal. Sin embargo, el cuerpo del indigente lo es en una medida extrema, porque carece de amortiguadores estéticos<sup>8</sup>: no hay abrigo que lo proteja, no hay ergonomía que lo acomode, no hay colchón que lo aisle de la dureza del suelo. Su cuerpo se entrega al roce directo con el mundo. En este sentido, es la revelación de lo que todos compartimos: la exposición constitutiva de la carne al dolor.

Louis Bolk, en su teoría de la fetalización, sostiene que el humano nace inmaduro, incapaz de valerse por sí mismo. Según este anatomista holandés, la especie humana deriva de la conservación de rasgos fetales del primate, lo que funda una vulnerabilidad corporal originaria que da paso a la necesidad del ámbito social: “¿Acaso no debemos ver en el largo periodo durante el cual el niño es alimentado y protegido por sus padres, la causa esencial de la formación de la familia, elemento fundamental de toda sociedad humana?” (Bolk, 1975, p. 21)

Nótese que, a diferencia de otros animales, que nacen desarrollados biológicamente y equipados para enfrentar el mundo, el humano nace incompleto, dependiente y expuesto, obligado a apoyarse en envolturas materiales y simbólicas para poder sostenerse en su existencia. Nuestra especie, a diferencia de otras, está destinada a la prolongación de la infancia en su dependencia al otro; necesitamos recubrimientos constantes para sobrevivir. Casas, ropa, instituciones: son prolongaciones técnicas de un cuerpo insuficiente.

Lacan referencia teorías biológicas de la prematuración para justificar la importancia de la adquisición de una representación yoica como totalidad, la cual, es ortopédica respecto al desvalimiento corporal original. Esta representación subyace a la creencia de la adaptación del yo al medio que habita, pero que, sin embargo, está fracasada realmente en el trasfondo. “Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de

---

<sup>8</sup> Uso el término “estético” en un sentido amplio y cercano a su raíz etimológica —aisthesis—, entendido como experiencia sensible y corporal. “Amortiguadores estéticos” alude, por tanto, a dispositivos materiales que modulan la relación sensorial del cuerpo con el entorno (abrigo, cama, ergonomía), y no a lo estético en su acepción restringida a lo artístico o lo ornamental.

su poder, no le es dada sino como Gestalt, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida (...) Simboliza la permanencia mental del yo“(Lacan, 2016, pp. 100-101).

Si seguimos este razonamiento, el indigente se nos muestra no como anomalía, sino como recordatorio. Su intemperie radical muestra lo que somos: seres inmaduros que disimulan su fragilidad bajo capas de artificio. Allí donde falta la máscara, se desnuda la condición común. La crudeza de esta exposición contrasta con la vieja aspiración humana a pensarse completo y autosuficiente, una aspiración que, sin embargo, una lectura menos transitada dentro de la tradición filosófica ha problematizado y que conviene recuperar aquí.

Esta incompletitud constitutiva de lo humano no es un hallazgo reciente. Puede rastrearse en la historia del pensamiento: Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate* —considerado por muchos como el “manifiesto del Renacimiento” —ya había advertido que el ser humano no tiene un lugar fijo en la escala de los seres. A diferencia de los animales y los ángeles, que poseen una naturaleza predeterminada, el hombre debe construirse a sí mismo, decidir en qué quiere convertirse. El humano debe moldear su rostro, sin embargo, este demuestra su naturaleza inestable y mutable que siempre está diluyéndose y reconfigurándose. Como señala Giorgio Agamben al leer este pasaje de Mirandola: “El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de ese faltarse a sí mismo “(2010, p. 44).

En el indigente, arrojado al espacio abierto, esta condición aparece de modo crudo: su vida no se pliega al reloj de las ocupaciones, no regresa a un refugio que lo aisle y lo reponga cada noche. Su existencia discurre en un tiempo inmediato, sin la seguridad del ciclo casa–trabajo. Allí hay, quizás, una forma de desnudez radical: la de un cuerpo que queda sustraído de las máscaras que sostienen la ficción de estabilidad en lo humano. El psicoanálisis, al interrogar esas máscaras, revela un vacío fundamental que atraviesa la constitución del sujeto: la humanidad es móvil e inestable porque no puede dar cuenta de ella misma, y si pretende hacerlo, es a

consecuencia de la exclusión de aquello que continuamente impide la realización del individuo como algo acabado.

Sanín nos propone ver en el habitante de la calle no un objeto de lástima, sino un sujeto de respeto, incluso de admiración. Quizás —y esto puede resultar incómodo— la indigencia no siempre sea simple desgracia. A veces puede ser también una decisión, una manera de vivir sin el disimulo de las mediaciones. En ese sentido, el indigente puede haber aprendido algo que nosotros no: que la intemperie es constitutiva y que las casas son apenas aplazamientos.

### ***El diseño de la exclusión:***

Volvamos ahora a la metáfora de la casa como cuerpo y del cuerpo como casa. Este entrelazamiento nos conduce al terreno del habitar, y allí el arte y el diseño se vuelven interlocutores necesarios. No se trata de un salto forzado, sino de reconocer que, si el cuerpo es casa, entonces las casas son también cuerpos colectivos que revelan cómo una sociedad trata a los suyos. En este cruce aparece la obra *ParaSITE*<sup>9</sup> (1989) de Michael Rakowitz. Sus dispositivos de vivienda inflable, elaborados con materiales livianos, se adhieren a los sistemas de ventilación de los edificios y aprovechan el aire caliente que estos expulsan para generar calor en el interior. Se trata de refugios móviles destinados a indigentes, que convierten en sustento lo que la ciudad desecha. Y si aceptamos esta equivalencia entre cuerpos y ciudades, entonces la figura del indigente aparece como aquello que la ciudad expulsa para sostener su propia imagen. En ese sentido, el indigente queda asociado a lo desechado: no porque su vida carezca de valor, sino porque encarna aquello que la ciudad —y también el cuerpo social— prefiere no ver. Esta asociación resulta especialmente elocuente si recordamos que, para el psicoanálisis, la representación del desecho permite al sujeto entrever su propio ser precario, aquello que permanece cuando las imágenes ideales se deshacen.

---

<sup>9</sup> El título *ParaSITE* juega con una doble lectura: remite al término “parásito”, pero también separa gráficamente *Para* y *Site*, sugiriendo un “para-lugar”, un espacio suplementario o adyacente al lugar oficial. Esta ambigüedad nombra la posición liminar del dispositivo: un refugio que se injerta en la infraestructura urbana y crea un mínimo espacio habitable allí donde la ciudad no lo prevé.



**Figura 1**

*Refugio inflable ParaSITE (proyecto de Michael Rakowitz)<sup>10</sup>*



**Figura 2**

*Refugio inflable ParaSITE (proyecto de Michael Rakowitz)*

<sup>10</sup> Reproducido de *ParaSITE*, por M. Rakowitz (s. f.), en *Hidden Architecture*. [Hidden Architecture » ParaSITE - Hidden Architecture](#)



**Figura 3**  
*Refugio inflable ParaSITE (proyecto de Michael Rakowitz)*

En ParaSITE se produce un desplazamiento interesante: aquello que, en un primer vistazo, podría parecer parasitismo —aprovechar el aire expulsado por los edificios— se convierte más bien en una forma de comensalismo urbano. El indigente no roba ni amenaza; participa de un ecosistema donde los excedentes de la ciudad —aire caliente, materiales descartados— se integran en un ciclo vital inesperado. Frente al “diseño hostil” que expulsa los cuerpos indeseados mediante bancas inclinadas o picos metálicos, Rakowitz propone un diseño que reconoce la vulnerabilidad y la acoge, haciendo visible la dependencia mutua. Y si, como decía Bolk, el ser humano necesita siempre de recubrimientos, ParaSITE muestra que incluso esos recubrimientos pueden construirse a partir del residuo, del exceso constante que produce una sociedad que desperdicia sin cesar.

Este tránsito nos devuelve a la reflexión inicial: la casa como máscara y el indigente como revelación. ¿Qué nos enseña, entonces, el habitante de la calle sobre nuestra propia condición? Tal vez que somos más frágiles de lo que creemos, que la errancia es destino común y que toda casa es provisional. Y tal vez también

que, en su radical visibilidad, el indigente nos muestra algo que solemos olvidar: que la vida humana no se agota en la protección, sino que también se expone, se arriesga, se enfrenta al mundo sin aislantes.

Incluso la muerte puede pensarse en este registro. Cuando alguien muere, no solo su cuerpo queda expuesto al mundo; también su intimidad, sus secretos, sus archivos, todo aquello que la casa había resguardado, pasa a la intemperie. En ese sentido, la muerte nos iguala al indigente: nos deja desnudos bajo el sol, sin la protección de la privacidad, en un desamparo que ya no admite máscaras.

Quizás por eso conviene escuchar lo que la indigencia nos dice. No se trata de romantizarla ni de negarle su crudeza, pero sí de reconocer que en ella se cifra una verdad sobre lo humano: que necesitamos casa, pero que ninguna casa nos pertenece de modo definitivo; que anhelamos cobijo, pero que el nacimiento nos arrojó para siempre a la intemperie; que diseñamos refugios, pero que estos nunca resuelven del todo la vulnerabilidad de la carne. Quizá allí radique una dignidad común: en reconocer que todos habitamos la fragilidad, y que toda vida humana, en última instancia, se sostiene en esa exposición inevitable al mundo.

### **Conclusión:**

La reflexión desarrollada permite comprender que el cuerpo humano —en tanto soporte del yo— funciona como una primera respuesta frente a la exposición originaria, pero se revela pronto insuficiente. De ahí la necesidad de envolturas adicionales: la familia, la casa, la ciudad, todas ellas concebibles como prótesis que prolongan y refuerzan una defensa siempre frágil. En este marco, la figura del indigente resulta especialmente reveladora, pues hace visible aquello que las envolturas protectoras tienden a ocultar: la intemperie constitutiva del ser humano, su condición de desvalimiento estructural.

Si la representación del cuerpo opera como una defensa frente a la vulnerabilidad, la indigencia expone el límite de esas defensas y recuerda que ninguna envoltura asegura una protección plena. Desde el psicoanálisis, esta exposición radical cuestiona la consistencia de las imágenes yoicas: desestabiliza

la idea del cuerpo como soporte ideal, lo desdibuja en su pretendida unidad y deja al descubierto la falta fundamental que lo atraviesa. Lo inconsciente participa de esta operación de revelación, mostrando que el sujeto se sostiene siempre en una deriva, en un desplazamiento continuo que desmiente toda ilusión de arraigo permanente.

Así, el habitante de la calle no solo evidencia la pérdida de un hogar, sino que lo humano está atravesado por un desamparo que ninguna arquitectura — material o simbólica— puede resolver por completo. Reconocer esta fragilidad compartida permite comprender la indigencia no como excepción, sino como recordatorio de aquello que constituye al hombre desde su inicio: una existencia sometida a la intemperie, sostenida apenas por las prótesis con las que intenta, siempre sin garantía, construirse un lugar en el mundo.

#### **Referencias bibliográficas:**

- Anzieu, D. (2003). *El yo-piel*. Biblioteca Nueva.
- Agamben, G. (2010). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Editorial Pre-Textos.
- Bolk, L. (1971). La génesis del hombre. En R. Alonso (Ed.), *La nueva imagen del hombre* (pp. 9–33). Rodolfo Alonso Editor.
- Lacan, J. (2016). *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Origen/Planeta.
- Sanín Paz, C. (2019). *La persona nacida* [Prólogo]. En *Algo huele mal*. Temblores ONG; Friedrich-Ebert-Stiftung.

#### **Imágenes:**

- Rakowitz, M. (1998). *ParaSITE* [Fotografías de obra]. Michael Rakowitz.  
<http://www.michaelrakowitz.com/parasite>

# Aproximación psicoanalítica a grupos y diferencia subjetiva en la era tecnológica

Paola Franco Madariaga <sup>11</sup>

## Resumen

En esta época de la tecnología, los grupos se crean como grupos de control a partir de distintos dispositivos que se emplearon en los asilos, los psiquiátricos y las cárceles. La institución es el marco del alineamiento social del poder, y la tecnología crea la frontera, la forma que el capitalismo da a la alienación de los sujetos. Es el psicoanálisis quien marca la diferencia frente a estas formas de poder y de verdad. La filosofía, la literatura y el cine, a la par de la mirada crítica del psicoanálisis, nos brindarán un lugar de diferencia y de subjetividad. Ser parte de los grupos sociales es cohabitar con la tecnología dentro del capitalismo, del cual no podemos escapar. Sin embargo, cómo podemos vivir conforme a nuestro deseo. Esta es la pregunta que servirá de eje en esta mirada crítica.

**Palabras clave:** *psicoanálisis, tecnología, capitalismo, diferencia, deseo.*

## Abstract

In this technological age, groups are created as control groups, using various devices employed in asylums, psychiatric hospitals, and prisons. The institution is the framework for the social alignment of power, and technology creates the boundary, the form that capitalism gives to the alienation of subjects. It is psychoanalysis that marks the difference between these forms of power and truth. Philosophy, literature, and film, alongside the critical perspective of psychoanalysis, will offer us a space of difference and subjectivity. Being part of social groups means cohabiting with technology within capitalism, from which we cannot escape.

---

<sup>11</sup> Paola Franco Madariaga es psicóloga y psicoanalista, con Maestría en Psicoanálisis y Cultura. Desarrolla práctica clínica en consultorio privado en Ciudad de México. Contacto: [psicologamadariaga@gmail.com](mailto:psicologamadariaga@gmail.com)

However, how can we live according to our desires. This is the question that will serve as the central focus of this critical perspective.

**Keywords:** *psychoanalysis, technology, capitalism, difference, desire.*

*Pensar la enfermedad y la muerte social es, sin embargo, al mismo tiempo, una mediación sobre la vida. (Rozitchner, 1982)*

Este epígrafe alude a una frase de Spinoza que comenta Rozitchner (1982). “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de su vida”. En este sentido, también podemos decir que la religión diría: “Conocerás la verdad y serás libre” (Biblia, 1995). Sin embargo, no es la verdad lo que nos hace libres, sino el conocimiento, y más que el conocimiento, la palabra.

Por eso, en sus inicios, el psicoanálisis fue pensado como equivalente a la confesión. Con el tiempo, podemos decir que el psicoanalista cumple otra función a partir de la lectura que Jacques Lacan hace de la obra de Freud. No es la de dar consejos, tampoco es el psicoanalista un confesor o un amigo, como en la psicología, donde puede darse el caso. Por esta razón es necesario hacer un recorrido para saber cómo es que los seres humanos hemos estado deambulando, sin dar cuenta de que estamos sujetos a muchas circunstancias en el día a día. Por lo cual, el sujeto en psicoanálisis es una instancia que da cuenta del deseo que se habita. Las identificaciones llegan a ser falsos velos. Como las creencias, su constitución es totalmente imaginaria. Y es así como el humano ha andado, dando palos de ciego. Ampliaremos un poco más el recorrido para dar explicación y cabida a esto.

Comenzaré recordando una pregunta que le hacen a Michel Foucault. “¿Qué es usted, profesor?”. Posteriormente, esa pregunta se volvió el título de un libro. Él no sabía decir qué era, puesto que estudió historia, psicología, filosofía, psicoanálisis, realizó estudios antropológicos y genealógicos. En fin, la lista continúa. Es desde ese lugar de investigador que sabemos hoy en día, por Foucault y por su escritura, que la locura fue la enfermedad social de los siglos XVII y XVIII.

Para mantener al margen a los locos del “orden social” se crearon los asilos, posteriormente las naves de los locos y, finalmente, los psiquiátricos, más conocidos hoy en día. Situación que no solo afectó a los locos, sino que introdujo en el grupo de segregación también a los mendigos y a los miserables. “Lo que los médicos pensaban, que el insensato debe ser tratado en una casa especial, será tratado por el médico, como por ayudantes prudentes, de manera que siempre se puede hacer cumplir con su deber, con su forma de vestir, con sus costumbres, por advertencias, regaños o penas que se infrinjan inmediatamente” (Foucault, 1999).

Así se pensaba “reformular” y “reintegrar” a los insensatos, locos y mendigos. Con el tiempo, el nombre cambió a “hospitales psiquiátricos”. El discurso médico-científico oscilaba entre la agresividad y el enfrentamiento con los locos. No lograron entender nada de la locura, aunque posteriormente los estudios avanzaron hasta llegar a Pinel, Charcot y Freud. Fue entonces cuando se creó la división del trabajo. Existieron movimientos populares para derrocar el capitalismo, sin embargo, no fue posible, hasta nuestros días. Pero esto sí influyó en esos sitios donde encerraban a locos, mendigos y miserables, buscando medicar para normativizar y corregirlos. Así se mejoraría la producción. Ahora se buscaba hacer máquinas, con los cuerpos humanos, para la producción.

De hecho, es el hombre el que pone el tiempo como medida de su trabajo. A partir del confinamiento de 2019, el hombre mismo se convirtió en su peor amo, más allá de lo que le pedían socialmente en el trabajo. El hecho de perder el empleo por incumplimiento, o por adherirse a nuevas normas laborales en las diferentes instituciones, bajo la nueva forma de trabajo a la cual algunos se adaptaron y otros no, podía dejar a muchos sin empleo. El miedo entró en las casas, nuevos lugares de trabajo, y así en las vidas cotidianas de los seres humanos, consumiéndolos a partir de imperativos categóricos universales empleados por lo social.

En Psicología de las masas y análisis del yo, Freud nos muestra cómo el sujeto en la masa renuncia a sí mismo por amor al otro, por obtener satisfacciones narcisistas, más goce. El cumplimiento al mandato del otro es lo que permite renunciar a sí mismo. No ser parte de la masa social, renunciando a los placeres

mundanos, te marca y te hace diferente, como una marca que llevan también los locos, mendigos y miserables. Así, la plusvalía fue perdiendo valor hasta llegar al día de hoy, y es una moneda de cambio, un bitcoin. Se busca identificación y crear pertenencia en los “grupos” de trabajo, vendiendo el universal de que se aspira a la totalidad. Ese es el fundamento de la utopía social.

A diferencia, el psicoanálisis no pretende que los sujetos se identifiquen a la masa o al rebaño, mucho menos busca crear una pertenencia, porque hay una diferencia subjetiva que nos habita, de acuerdo con nuestras formas de vida y cultura. Freud lo explica en *Psicología de las masas y análisis del yo*. La primera atiende a la psicología, y el psicoanálisis al estudio del yo. Es en el yo donde se crean todas las “fantasías, delirios, certezas”. Si bien la psicología también atiende el “self”, al yo se le busca regular y volver funcional, como lo piden las instituciones, sin importar lo que al sujeto convenga. Y el psicoanálisis justo es en función de lo que al sujeto convenga, mediando entre lo social y lo subjetivo.

Lo que el poder busca es que, como comúnmente se dice, “ponte la camiseta, sé empático”. En las diversas instituciones, comenzando por el primer núcleo, la familia, y luego las escuelas y los trabajos, posteriormente los grupos religiosos, pensemos en “grupos”. Es así como los sujetos renuncian al placer por obtener goce, ese plus de goce que piden los líderes, los encargados, los jefes, los amos. Estamos hablando a partir del lugar del padre de la horda, que es quien cumple la función.

En este sentido, es Foucault también quien narra que el nombre que tomó este movimiento, por así decirlo, fue la sociedad disciplinaria, encargada de ver las relaciones entre poder y verdad. En el siglo XVIII, en Londres se castigaba con la pena de muerte, siendo uno de los códigos de ley y sistemas penales más salvajes y sanguinarios que conoce la historia de la civilización (Foucault, 1988). Lo que causaba faltas a la ley se reprimía, y se castigaba a quien violaba la ley moral y religiosa establecida. Así, después de los locos, era el criminal el enemigo social que estaba internamente en la sociedad. Rousseau nos dice: “el criminal es aquel individuo que ha roto el pacto social” (Foucault, 1988).

De esta forma, la historia se repite y se expulsa al criminal de lo social. Era una medida de exclusión y expulsión. A los criminales se les aislará en un espacio moral, se les dará atención psicológica y será un lugar público. De esta forma, el castigo obtiene un lugar dentro de la sociedad. La pena es la venganza y una humillación por cometer una infracción. De esta forma se da a conocer también la ley del talión, que por cierto también tiene que ver con pasajes bíblicos (Biblia, 1995).

Se comienza a retomar lo planteado por Montesquieu: poder judicial, poder ejecutivo y poder legislativo. De esta forma la policía vigila, y la psicología, la psiquiatría, la pedagogía, las escuelas y los asilos crean la ortopedia social en la que estamos inmersos como sujetos, siempre sujetos al deseo del Otro. Jeremy Bentham, filósofo y jurista, en el siglo XVIII crea un diseño arquitectónico para la prisión, centrado en una torre de vigilancia central que permite ver todo lo que sucede ahí dentro, para generar autodisciplina a partir de que los prisioneros crean que son mirados.

El panóptico es el poder que va por el espíritu. Vale tanto para las escuelas como para hospitales, prisiones, reformatorios, hospicios y fábricas. Es válido para la vida en común de los individuos y es funcional hasta la fecha, como ya lo describió Aldous Huxley en *Un mundo feliz*. También podemos estudiar el mismo hilo conductor en *La granja* de George Orwell, hasta lo más comercial que fue hace unos años *Big Brother* o las conferencias matutinas de los presidentes, una verdadera función de teatro, creadas como “anillo al dedo”. Finalmente, nada muy diferente del coliseo de los romanos. Hoy en día ya podemos hablar del CURP biométrico como órgano disciplinario y de poder, como punto central del panóptico.

La nueva forma de vigilancia se da entre saber y verdad. Convergen creando un campo de indagación y observación que absorbió la sociología, la psicología y la psiquiatría. Vigilar y asistir, de la miseria al libertinaje. De la misma forma, en Francia existía la Bastilla, donde estuvo Sade. Ahí se crearon tres leyes: dominar conductas inmorales, regular las conductas de hechicería en la hoguera, y atender también cuestiones laborales, creándose la primera marcha de relojeros.

La cárcel es un ejercicio de poder, de intercambio, que asume la nueva forma de producción. Llegamos otra vez al capitalismo, siendo la tecnología un arma que da lugar al desconocimiento de los sujetos y abre la puerta a la alienación.

La producción es una forma de gobernar al sujeto para dejarlo sin libertad, haciendo que el mismo se esclavice a las formas de trabajo para sublimar y cubrir sus necesidades de una forma confortable. Eso es lo que se plantea en Psicoanálisis y política de Marcuse (1972). Fue Freud quien nos viene a cuestionar lo sexual, la libertad, lo subjetivo. En la pandemia pudimos ser partícipes al ver que muchas personas se explotaron a sí mismas para sublimar el dolor de la pérdida y las muertes de familiares y amigos, creando así nuevas formas de éxito, con eslóganes como “del dolor nace la fuerza y de ahí el éxito”, “convierte tu dolor en poder”, “el dolor es el combustible del éxito”. Qué lejos está el psicoanálisis de esos falsos self.

Es aquí donde la tecnología toma un lugar pedagógico, a partir del nuevo orden social, como en antaño lo fueron las cárceles, los asilos, las escuelas y los psiquiátricos. La tecnología es toda una institución que marca un dispositivo político y de control, porque todos buscamos entrar o ser parte de la tecnología como marca, como marketing, para los diferentes empleos. La tecnología nos da un lugar social y no hay quien quede por fuera, porque eso implica no existir. Hay una huella digital. Para 2025 esto es imposible: todos somos parte de la lógica tecnológica.

También lo plantea Yorgos Lanthimos en su película de 2025 Bugonia, encabezando la película con preguntas como: qué es verdad o qué es mentira. En qué se cree. Lo que se cree se crea. Preguntas que vienen muy acordes en el campo psicoanalítico, como parte de lo social.

Por eso, también para Lefebvre, quien creía que el mundo moderno es de Hegel, Marx y Nietzsche, son tres figuras importantes para el pensamiento, porque plantean tres ideologías diferentes que tienen cabida en las prácticas políticas y sociales (Lefebvre, 1998). Hegel se adentra en el Estado, Marx en lo social y Nietzsche en la transmutación de los valores, y nos dice: “Los derechos que un

hombre adquiere están en relación con los deberes que acepta, con las empresas para las que se supone dispuesto. El mayor número de los hombres no tiene derecho a la existencia, y se convierte en una desgracia para los hombres superiores” (Nietzsche, 2000). Lo que nos domina hasta el día de hoy es el aparato económico, político y cultural. Quien construyó estas entidades fue el trabajo.

Freud nos explica esto con la teoría de las pulsiones, que tiene una meta, un empuje, una fuente, un objeto, y algunas llegan a la sublimación de los placeres por el trabajo. O, en su caso, explica cómo es que los sujetos llegan al extremo de la destrucción. Es a partir de ahí que podemos explicar lo miserable de la condición humana y sus pulsiones de destrucción. Cuando la sexualidad se reprimió, no solo fue la represión en ese campo, sino en la vida cotidiana.

Así podemos ver, hasta nuestros días, que en ocasiones el dinero es esa moneda de cambio y no alcanza para la sublimación, y mucha gente opta por llegar a la destrucción de su vida por medio de adicciones, a partir del exceso de goce. Ya no hay plusvalía, sino solo un más allá, hacia la destrucción sin límite. Por eso el hombre ya no sabe dar con su deseo, porque se desconoce. Vive con angustia ante el límite. Esto podemos explicarlo gracias al concepto de goce de Lacan.

En el libro titulado Menos que nada, nos dice Žižek: “la actitud especulativa de Hegel”, eso que se llama materialismo dialéctico. Nos dice que puedes, pero puedes hacer. Se pregunta el esloveno: qué es lo imposible. Solo se puede hacer dentro de las coordenadas sociopolíticas. Hegel se encargaba del estudio del Estado, pero Slavoj replica: está bien rebelarse. Un amo es mediador evanescente. Existe un libre bombardeo de elecciones, claro, dentro de un marco, para que se siga consumiendo. Vivimos una falsa libertad.

La clave del semblante fue propuesta por J. A. Miller, su analista, con el cual se distanció el esloveno. El semblante es la máscara, ese velo de nada, como el fetiche, el objeto que esconde el vacío. Semblante, un velo que no lleva a nada. Lo que se esperaría es que, a diferencia de lo que dice Steve Jobs, las personas no

saben lo que quieren hasta que se lo muestra. “Es hora de averiguar por nosotros mismos lo que queremos” (Žižek, 2012).

Como nos deja ver la película *El aprendiz* (Abbasi, 2024), venden nada, compras nada. Ese es el empresario, el que vende algo muy grandioso, pero cuando ves no es nada, solo una ilusión. Ya lo diría Freud en *El porvenir de una ilusión*, y a este le sigue *El malestar en la cultura*. Podemos ver ahí que el yo está hecho de identificaciones, a modo de capas (Freud, 1997), lo que más tarde es conocido como imágenes imaginarias (Lacan, 2007). Hay formas de sugestión del Otro, como la religión, los grupos, los movimientos, la ciencia. Hay formas de sugestión, porque nos dice Lacan (2007) que el hombre ya no sabe dar con el objeto de su deseo y solo halla desdicha en su búsqueda, viviendo con angustia, la que limita su posibilidad inventiva.

Como lo que nos muestra el filósofo y director de cine Michael Haneke en su película de 1989 *El séptimo continente*, hay un deseo de muerte, de terminar con la vida, porque lo cotidiano mata por sí mismo en el capitalismo si no se construyen deseos propios, deseos a partir de una ética en donde se vive de acuerdo con el deseo que se habita, como lo plantea Lacan.

Es a lo que los analizantes van a análisis: a dar un sentido, un nuevo reacomodo a sus significantes y un reconocimiento de ellos. Por qué, si no, a qué van. En este sentido, es mejor darle un lugar, un significante, a esa compulsión a la repetición, aun cuando “la compulsión a la repetición es irremediable y necesaria en toda vida” (Caruso, 2016).

Como lo fui señalando desde el comienzo, Estado y religión están unidos en la política, en el poder. Sin embargo, somos nosotros los que podemos dar lugar a eso o no, como parte de lo social, haciendo “equipo”, “grupo”. Por otro lado, el hecho de que nos cuestionemos puede ser una manera de reconciliarnos con nuestros deseos e incluso con lo más ominoso de nosotros mismos.

Es posible darle sentido y advertir qué es eso lo que nos aqueja en lo cotidiano. Y el hecho de poder parar nos hará más libres. En ese sentido será el

dogma a esos imperativos de los cuales no podemos separarnos, solo haciendo una frontera que colinde con el significante, la letra y la palabra en análisis, o como lo diría el psicoanalista, en la frontera, sujeto y capitalismo (Alemán, 2014).

## Referencias

- Abbasi, A. (Dirección). (2024). El aprendiz [Película].
- Alemán, J. (2014). En la frontera. Sujeto y capitalismo. Gedisa.
- Biblia. (1995). Levítico 24:17-22. El Verbo Divino.
- Biblia. (1995). Juan 8:32. El Verbo Divino.
- Caruso, I. A. (2016). Narcisismo y socialización. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1988). La verdad y las formas jurídicas. Gedisa.
- Foucault, M. (1999). La locura en la época clásica (Vol. 1). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1997). El malestar en la cultura, Obras completas. Amorrortu.
- Lacan, J. (2007). El triunfo de la religión. Paidós.
- Lefebvre, H. (1998). Hegel, Marx, Nietzsche. Siglo XXI Editores.
- Marcuse, H. (1972). Psicoanálisis y política. Ediciones Península.
- Nietzsche, F. (2000). La voluntad de poder. Biblioteca EDAF.
- Rozitchner, L. (1982). Freud y el problema del poder. Folios Ediciones.
- Žižek, S. (2012). Menos que nada. Akal.



**COMENTARIOS  
DE TEXTOS**

# El instante perfecto: el tiempo del inconsciente

David Alejandro Márquez<sup>12</sup>

## Resumen:

Este trabajo se apoya en la hipótesis de Rosario Herrera Guido de que el tiempo del inconsciente es el instante, con el fin de introducir una de las concepciones de la mitología griega sobre el tiempo (Kairós). Así mismo se realiza una observación sobre el escrito de Jacques Lacan El tiempo lógico, que permite plantear la hipótesis de que el tiempo del inconsciente es el instante perfecto y oportuno. Hipótesis que se pone a prueba tomando como ejemplo el olvido que tuvo Sigmund Freud del nombre Signorelli.

**Palabras clave:** *inconsciente, tiempo, instante, oportuno, perfecto.*

## Abstract:

This paper draws on Rosario Herrera Guido's hypothesis that the time of the unconscious is the instant, in order to introduce one of the greek mythological conceptions of time (Kairos). It also examines Jacques Lacan's writing, Logical Time, which allows us to hypothesize that the time of the unconscious is the perfect and opportune instant. This hypothesis is tested by taking as an example Sigmund Freud's forgetting of the name Signorelli.

**Keywords:** *unconscious, time, instant, opportune, perfect.*

---

<sup>12</sup> Egresado de la Lic. en psicología de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Coordinador del Seminario Psicoanalítico de México y el espacio de diálogo “*Psicoanalistas en el banquillo*”.

*“El tiempo para comprender  
puede reducirse al instante de la mirada”.*

*Jacques Lacan, Escritos 1 (p. 100)*

Aun con sus límites, el inconsciente encuentra el modo y el momento de hacer pasar algo de lo imposible de representar, eso que en Lacan nombra lo real y el objeto *a*. En este trabajo, mi interés es pensar ese momento.

En un análisis, las manifestaciones del inconsciente, en un instante, nos superan, nos rebasan y nos sorprenden. Ponen en cuestión el supuesto dominio del yo y nos dejan interpelados. Juan-David Nasio formula una pregunta decisiva en *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*:

“¿Quién sabía? ... ¿Quién sabía que esa palabra que hace reír o ese síntoma que me esclarece debía situarse en tal momento preciso? La respuesta de la teoría analítica es la siguiente: ‘Aquel que supo situar el síntoma o el chiste, con entero conocimiento para sorprender, no es un sujeto, sino el saber inconsciente’” (p. 27).

Si el inconsciente sabe cuándo ha de manifestarse, la pregunta apunta justamente a esa puntualidad. ¿Por qué se manifiesta en tal instante y sin vacilar? ¿Qué hace que sea ahora y no después?

Esta pregunta nos obliga a volver al problema del tiempo en psicoanálisis. Antes de continuar, conviene recordar que, a lo largo de la historia, han existido múltiples maneras de pensar y representar el tiempo. En esa línea, la psicoanalista mexicana Rosario Herrera Guido, en *Poética del psicoanálisis*, dentro del capítulo titulado “(Po)ética del instante” (p. 202), interroga la idea —compartida por Freud y Lacan— de que el inconsciente está fuera del tiempo. Su respuesta es cuidadosamente paradójal: esa afirmación es cierta y no lo es.

“Primero tendríamos que saber de qué concepción del tiempo se parte” (p. 205).

En efecto, el inconsciente no conoce el tiempo si lo pensamos en términos estrictamente cronológicos: no se ordena por pasado, presente y futuro como una

línea homogénea. En ese sentido, Freud tiene razón cuando sostiene que la relación con el tiempo pertenece al sistema preconscious, pero a un tiempo cronológico.

Pero ¿a qué concepción del tiempo se refiere Herrera Guido cuando afirma que la tesis de Freud y Lacan resulta falsa o insuficiente? Ella misma ofrece una vía cuando subraya que Lacan se refiere a momentos privilegiados del análisis, donde no predomina la pereza del tiempo burocrático de los relojes —concebido como duración—, sino “un instante vivo que se precipita a través de una escansión poética” (p. 206). Y añade:

“Entonces, el instante, que desgarrar el tiempo lineal cuando el discurso tropieza o es cortado, es pura discontinuidad” (p. 206).

Así, al explorar los múltiples sentidos del concepto de tiempo, Herrera Guido propone una hipótesis de trabajo: el tiempo del inconsciente es el instante (p. 207). Hipótesis inspirada en Kierkegaard: un tiempo posible para el advenimiento de un átomo de real, donde, en el instante, el tiempo cronológico y cierta forma de eternidad llegan a tocarse.

De este modo, tenemos por un lado el discurso sometido a un orden temporal lineal, en el que los significantes deben sucederse uno tras otro, de forma diacrónica: una línea horizontal continua. Pero esa línea se cruza, a veces, con una irrupción vertical, fugaz e instantánea, que hace trastabillar el discurso. Ese cruce es el instante poético: el tiempo de la manifestación del inconsciente, su dimensión sincrónica.

Apoiado en esta línea de pensamiento de Herrera Guido —y en su recurso a las múltiples definiciones del tiempo—, ahora me permito apelar al campo de la literatura para introducir una de las concepciones de la mitología griega, y con ello continuar pensando el tiempo del inconsciente. Si el tiempo del inconsciente es el instante, vuelvo entonces a preguntar: ¿por qué justo en tal instante y sin vacilar? ¿Por qué ahora y no después? ¿Se trata de un instante oportuno? Y, si es así, ¿cuándo es ese justo momento?

La figura griega del tiempo ligada al instante es Kairós: el dios del instante oportuno para actuar. Esta representación nos permite sumar una precisión a la hipótesis de Herrera Guido: si el tiempo del inconsciente es el instante, quizá también sea oportuno.

Kairós suele representarse como un dios joven y bello, calvo, pero con un mechón en la frente; con los pies alados; sosteniendo en una mano una balanza y en la otra un cuchillo. Los pies alados significan la rapidez: el instante fugaz en que llega y en que también se va. El mechón en la frente sugiere que sólo puede tomarse cuando pasa de frente, en el instante; al ser calvo, ya no puede atraparse por detrás cuando ha pasado. La balanza indica que es la ocasión la que hace inclinarse hacia un lado o hacia otro. El cuchillo representa la precisión. Y su belleza, la oportunidad.

Kairós es el símbolo de ese instante fugaz y oportuno para la acción. ¿Puede servir esta concepción para pensar el tiempo del inconsciente? ¿El tiempo del inconsciente es el instante fugaz y oportuno donde se producen nuevos significantes—vía metáfora y metonimia— y algo se decide? Si es así, habrá que pensar qué hace que un momento sea “oportuno”. Para poner a prueba estas cuestiones, voy a retornar a un escrito de Lacan que permite afinar este punto y, después, ilustraré la propuesta con un ejemplo tomado de la obra de Freud.

Lacan aborda el tema del instante en *El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada* (1945/2009), donde muestra que ciertos problemas de lógica requieren del tiempo para resolverse. Se trata de un tiempo lógico cuya estructura divide en tres momentos: 1) el instante de la mirada, 2) el tiempo para comprender y 3) el momento de concluir, en una tensión entre la duda y el aserto, entre el aguardar y el precipitarse. Esta estructura se sostiene en el sofisma de los tres prisioneros. Lacan lo presenta así:

El director de la cárcel hace comparecer a tres detenidos selectos y les comunica el aviso siguiente:

“Por razones que no tengo por qué exponerles ahora, señores, debo poner en libertad a uno de ustedes. Para decidir a cuál, remito la suerte a una prueba a la

que se someterán ustedes, si les parece.

[...]

Aceptada la propuesta, se adorna a cada uno de nuestros sujetos con un disco blanco, sin utilizar los negros, de los cuales, recordémoslo, sólo se disponía de dos.

¿Cómo pueden los sujetos resolver el problema? (Lacan, 1945/2009, pp. 293–294)

Para nuestros fines, por ahora me avocaré a reflexionar sobre lo que respecta al instante. Lacan precisa que son lógicamente posibles tres combinaciones de los atributos característicos de los sujetos y que, descartada la primera por la observación, queda abierta la incógnita entre las otras dos (Lacan, 1945/2009, p. 197). Dadas estas condiciones, cada uno de los tres prisioneros pasa por las tres instancias del proceso lógico: el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir. En particular, cuando la combinatoria conduce a tres blancos, aparece un tiempo de meditación que cada uno debe verificar en el otro: “Si yo fuese un negro, él habría salido sin esperar un instante. Si se queda meditando, es que soy un blanco” (Lacan, 1945/2009, p. 200).

Podemos observar que en esta combinatoria (tres blancos) se pone en juego la continuidad, la duración, el tiempo cronológico del tránsito por cada una de las tres instancias. Sin embargo, mi observación es que el tiempo para resolver el problema lógico depende sobre todo de la combinatoria de colores que les sea dada a los prisioneros. Pues de las tres opciones, sólo hay una combinatoria que permite pensar el instante como un tiempo que se reduce a cero: dos negros y un blanco. Lacan lo formula así: “se ve el valor instantáneo de su evidencia, y su tiempo de fulguración [...] equivaldría a cero” (Lacan, 1945/2009, p. 200).

Es decir que, ante esta combinatoria, un prisionero que observa dos negros puede concluir en el instante “soy blanco”. De ahí que Lacan afirme que “se necesita para ello el instante de la mirada” (Lacan, 1945/2009, p. 200). En consecuencia, el tiempo para comprender y el momento de concluir pueden reducirse al instante de la mirada: “El tiempo para comprender puede reducirse al instante de la mirada,

pero esa mirada en su instante puede incluir todo el tiempo necesario para comprender” (Lacan, 1945/2009, p. 200).

De la lectura de este escrito llego entonces a la observación de que lo que hace posible la solución de un problema lógico en un instante es el modo en que se presenta la combinatoria de los signos: hay un momento oportuno, y ese momento coincide con la combinatoria perfecta. Si pensamos en este sofisma, es el margen de error lo que da lugar a la demora en el momento de comprender; pero en la combinatoria dos negros y un blanco, para el prisionero que ve dos negros, no hay margen de error para concluir en el instante que él es blanco. ¿Qué es la perfección si no la ausencia de error? Esto nos hace pensar en el instante perfecto.

Ahora bien, he vuelto sobre este escrito de Lacan porque me pregunto si, de un modo análogo, el inconsciente se enfrenta también a un problema “lógico”, aunque de otra índole: el de hacer pasar algo de lo imposible de representar. Es decir, poder expresarse —bajo censura— frente a los límites de la represión, y hacerlo mediante los rodeos de la metáfora y la metonimia. Pero, en ese caso, ¿de qué depende que sea posible ese instante oportuno en que el inconsciente se manifiesta?

A partir de las observaciones sobre *El tiempo lógico*, se propone la siguiente hipótesis: cuando el inconsciente se encuentra con una combinatoria particularmente favorable de significantes, se abre el momento oportuno para producir —sin vacilar— un nuevo significante por la vía de la metáfora y la metonimia. En otras palabras, así como en el sofisma lacaniano la resolución instantánea depende de una disposición precisa de los signos, en la escena del acto fallido la emergencia del inconsciente dependería de una disposición también precisa —aunque no consciente— de los enlaces significantes.

Para sostener esta afirmación, conviene remitirse a la obra de Freud. Antes, sin embargo, resulta pertinente subrayar un punto formulado con claridad por Néstor Braunstein en el prólogo a *Poética del psicoanálisis*: “Allí en la exploración de la falla que se produce en el ente por decirse, el psicoanálisis encuentra su sustancia” (p.

9). Esa “falla” no se entiende como un accidente marginal, sino como el lugar mismo donde el decir se fractura y, precisamente por fracturarse, deja pasar otra lógica.

A continuación, puede tomarse un ejemplo clásico de *Psicopatología de la vida cotidiana* como ilustración: el olvido de Freud del nombre de Luca Signorelli, pintor de los frescos de la catedral de Orvieto, en Italia. En el intento de recordar el nombre, se impusieron en su lugar los nombres de los pintores Botticelli y Boltraffio, en calidad de formaciones sustitutivas.

Freud relata que viajaba en coche con un desconocido desde Ragusa, en Dalmacia, hacia una estación de Herzegovina. Durante el trayecto conversaron sobre Italia. Freud preguntó a su compañero de viaje si había estado en Orvieto. Luego, al relatar que había contemplado allí los famosos frescos de cierto pintor, en ese instante se olvida el nombre Signorelli, y al intentar recuperarlo se imponen los nombres Botticelli y Boltraffio.

Freud agrega que, justo antes de esa pregunta, la conversación giraba en torno a las costumbres de los turcos que viven en Bosnia y Herzegovina. Se transmite al compañero de viaje lo que habría contado un colega que ejerció en esa región. Cuando el médico anuncia que la enfermedad no tiene cura, los pacientes responden “Señor (Herr), no hay nada más que decir”. Es decir, muestran una resignación total ante la muerte.

Sin embargo, en ese momento se quería añadir una segunda anécdota y se la sofoca, por no tocar el tema con un desconocido. Lo que se iba a relatar era que los turcos estiman el goce sexual por encima de todo y que, frente a los achaques sexuales, actúan de manera contraria a la resignación ante la proximidad de la muerte. Uno de los pacientes habría dicho “Cuando eso ya no ande, la vida perderá todo valor”.

En este punto se observa un intento de desviar la atención de pensamientos anudados a la muerte y la sexualidad. Hay, además, razones adicionales para sofocar esos pensamientos. Se estaba bajo el efecto de una noticia recibida pocas

semanas antes, durante una breve residencia en Trafoi. La noticia era que un paciente se había suicidado a causa de una perturbación sexual incurable.

En el análisis del olvido, Freud observa la coincidencia entre la palabra Boltraffio y Trafoi, y escribe “Ya no puedo concebir el olvido del nombre Signorelli como algo casual. Debo admitir el influjo de un motivo en este proceso” (p. 11). El motivo del olvido es el mismo que interrumpe la comunicación de los pensamientos. La represión influye para excluir que devinieran conscientes los pensamientos anudados a la muerte y la sexualidad, pensamientos que conducirían hasta la noticia recibida en Trafoi.

Así, aunque se quisiera olvidar voluntariamente el tema de la muerte y la sexualidad junto con la noticia recibida en Trafoi, sucede que, contra la voluntad, se olvida el nombre Signorelli, pues este logra ponerse en conexión asociativa con lo otro.

Por otro lado, los nombres sustitutos también mantienen un lazo asociativo, al modo de un compromiso. Freud escribe “Me remiten a lo que yo querría olvidar, como a lo que querría recordar. Este sustituto se produjo como si hubiera emprendido un desplazamiento a lo largo de la conexión de nombres. Y es al mismo tiempo una condensación de nombres asociados con el tema reprimido” (p. 12).

Freud agrega que, durante la conversación con el compañero de viaje, el pensamiento sofocado tuvo la capacidad de perturbar el pensamiento siguiente. Puede decirse que perturba para reaparecer.

A partir del análisis del ejemplo, Freud formula tres conclusiones. La tercera es la que sostiene la hipótesis planteada.

“Resumamos ahora las condiciones para el olvido de un nombre con recordar fallido. 1 cierta predisposición para su olvido. 2 un proceso de sofocación transcurrido poco antes. 3 la posibilidad de establecer una asociación extrínseca entre el nombre en cuestión y el elemento antes sofocado” (p. 13).

Sobre esta tercera condición, Freud lo explica de manera más detallada.

“El nombre de Signorelli está ahí separado en dos fragmentos. De los pares de sílabas, uno retorna inmodificado en uno de los nombres sustitutivos (elli), y el otro, merced a la traducción Signor Herr {señor}, ha cobrado múltiples y diversos vínculos con los nombres contenidos en el tema reprimido, y por eso mismo se perdió para la reproducción. Su sustituto se produjo como si se hubiera emprendido un desplazamiento a lo largo de la conexión de nombres «Herzegovina y bosnia», sin miramiento por el sentido ni por el deslinde acústico entre las sílabas. Vale decir que en este proceso los nombres han recibido parecido trato que los pictogramas de una frase destinada a trasmutarse en un acertijo gráfico (rebus). Y de todo el trámite que por tales caminos procuró los nombres sustitutivos en lugar de Signorelli, no fue dada noticia alguna a la conciencia. En un primer abordaje no se rastrea, entre el tema en que se presenta el nombre de Signorelli y el tema reprimido que lo precedió en el tiempo, un vínculo que rebase ese retorno de las mismas sílabas, o, más bien, secuencias de letras” (pp. 12–13).

Dado que Freud observa que las condiciones para la manifestación del inconsciente en un acto fallido, en este caso el olvido de un nombre propio, radican en la posibilidad de establecer una asociación extrínseca entre el nombre en cuestión y el elemento antes sofocado, puede sostenerse que esa misma posibilidad de establecer conexiones entre palabras es la que permite que el inconsciente se manifieste en un instante.

De este modo, apoyándose en la hipótesis de Rosario Herrera Guido de que el tiempo del inconsciente es el instante, tomando el ejemplo de Freud y retomando la observación del escrito de Lacan *El tiempo lógico* según la cual lo que hace posible la solución de un problema lógico en un instante es el modo favorable en que se presenta la combinatoria de los signos, se concluye que, tal como un poeta ante lo imposible de decir por la represión, el inconsciente se enfrenta con el problema lógico de expresar lo irrepresentable. Pero cuando se presenta una combinatoria perfecta de palabras relacionadas, se abre la oportunidad de crear un nuevo significante en un instante. En ese instante se produce una condensación de significantes que sigue consonancias y homofonías.

A continuación, se presenta un esquema que representa el ejemplo de una combinatoria perfecta y oportuna que permite reducir el tiempo de meditación de un problema lógico a cero, al instante.



Esto permite postular, entonces, que el tiempo del inconsciente es un instante perfecto y oportuno (Kairós). Como cierre, puede evocarse el fragmento atribuido a la *Poética* de Aristóteles: “Poeta es sólo aquel que percibe las semejanzas entre todas las cosas” (*Obras completas*, Aguilar, p. 100).

### **Bibliografía**

- Herrera, R. (2008). *Poética del psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Nasio, J. (1992). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Gedisa.
- Lacan, J. (2024). *Escritos 1*. Siglo XXI.
- Pérez, I. (1987). *La(s) otra(s) historia(s): una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica*. UNED Bergara.
- Freud, S. (1986). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Platón. (1974). *Obras completas*. Aguilar.
- Aristóteles. (1973). *Obras completas*. Aguilar.



désir