

4. El lenguaje del deseo

Lacan y la estructura especular del sujeto

En los capítulos anteriores, donde traté de la moderna teoría crítica, expuse varios intentos de introducir una dimensión social y política más explícita para analizar al sujeto en la cultura moderna. La obra de Marcuse y de Adorno toma nota de importantes procesos —fragmentación del sujeto, manipulación del inconsciente, niveles de represión cada vez más intensos— que marcan la abdicación de la autonomía en la época moderna. También la reelaboración de Habermas sobre estos temas, dentro de una teoría de la comunicación, pinta una conciencia «colonizada» en la modernidad por formaciones burocráticas y administrativas. Ahora bien, esto mismo que la moderna teoría crítica considera sintomático de la decadencia del sujeto se aborda desde un ángulo radicalmente diferente en la obra del psicoanalista francés Jacques Lacan. En mayor medida, quizá, que otros pensadores asociados al pos-estructuralismo, Lacan, con su famoso «retorno a Freud», aborda la cuestión de los señuelos, las trampas y los engaños de la personalidad. Con fuerte inspiración en la lingüística estructural, según veremos, Lacan sostiene que el sujeto no desfallece a causa de presiones sociales, sino que en realidad él mismo existe por la alienación del deseo. En su investigación sobre estos aspectos alienantes y no culturales del deseo, Lacan propone un conjunto de tesis capitales: el yo es objeto de lo imaginario, como desconocimiento; el narcisismo primario contribuye decisivamente a la estructuración de la subjetividad; el otro (la otra persona) es incognoscible para el yo; y el inconsciente es un efecto de las diferencias internas de una estructura universal de lenguaje.

Para considerar la teoría lacaniana del sujeto humano, es indispensable señalar desde el principio la centralidad de los conceptos de los órdenes imaginario, simbólico y real. Las fantasías narcisistas que Lacan atribuye al sujeto hu-

mano se originan en el estadio imaginario pre-edípico, pero no dejan de ejercer profundo influjo en todas las posteriores relaciones entre propio-ser y otro. Esta imaginación de la que habla Lacan difiere claramente de la concepción sobre lo imaginario que elaboro en este libro. A diferencia de lo imaginario constitutivo, que deriva del inconsciente primario, tal como lo esbocé en la «Introducción» y en el capítulo 1, lo imaginario de Lacan existe *antes* que nazca el inconsciente. El orden imaginario aparece en los escritos de Lacan más bien como un universo de ilusiones distorsionadas. Incluye imágenes y engaños que se constituyen a través de una superficie reflejante, un espejo. Para Lacan, el orden simbólico permite romper esta sala de espejos imaginaria, y así precave de las psicosis a los sujetos humanos. Lo simbólico, en la obra de Lacan, es el plano de los sentidos sociales tradicionales, de la diferenciación, la individuación. La función del lenguaje es esencial para que el sujeto ingrese en lo simbólico y se separe de lo imaginario. Este proceso de simbolización por el lenguaje reprime las trampas imaginarias de imágenes especulares, y así se constituye, para Lacan, la *estructura* del inconsciente. Entonces, lenguaje y represión son dos puestos fronterizos gemelos que llevan al sujeto a ser un «yo» por oposición a un «no-yo». Pero su ingreso en las relaciones y los sentidos sociales no es tan limpio como a primera vista se creería. En efecto, no sólo el sujeto del lenguaje está para siempre destinado, según Lacan, a que lo sobrepasen lo imaginario, las ilusiones narcisistas del yo, sino que nunca cesan de descentrarlo los efectos desquiciadores del orden real. El orden real es, para Lacan, aquel aspecto de la realidad que hace resistencia al juego especular y, al mismo tiempo, a los intentos de simbolización. Su dominio se sitúa más allá de la representación, y se enlaza con el deseo y la pulsión de muerte. (El orden lacaniano de lo real se examinará mejor en el capítulo 5.)

Este capítulo quiere indagar sobre todo la reconceptualización del psicoanálisis freudiano por Lacan, y ensaya una reflexión crítica sobre ciertos supuestos teóricos en los que se basa. No puedo ofrecer aquí una introducción general a la obra de Lacan. Más bien adoptaré, en lo que sigue, un procedimiento selectivo y crítico.¹ En consecuencia, dejaré entre paréntesis el aserto de Lacan sobre la coexistencia de los órdenes imaginario y simbólico en la vida psíquica, e inten-

taré apreciar algunas de sus tesis esenciales sobre cada uno de estos dominios de la psique. Empezaré por exponer las premisas principales del relato de Lacan sobre la identidad especular y el orden imaginario. En la segunda sección, examinaré su concepto de orden simbólico, y esbozaré su reconceptualización del inconsciente en armonía con las teorías estructuralistas y pos-estructuralistas del sentido. La segunda mitad del capítulo será de carácter crítico. En la tercera sección, examino los atolladeros de la teoría lacaniana del propio-ser especular. Allí sostengo que la «falta», que aparece en los escritos de Lacan como dato ontológico, plantea interrogaciones insoslayables sobre la realidad psíquica, indicativas de las incoherencias y los errores del abordaje lacaniano de la subjetividad y la identidad propia. En la última sección, estudio ciertas dificultades que presenta la reformulación lacaniana del dualismo consciente/inconsciente como relación lingüística. Y en mis observaciones críticas intento dar indicios sobre una superación posible de estas dificultades.

El estadio del espejo según Lacan: el desconocimiento del propio-ser

En la fase inicial de su carrera, desde su primer trabajo para la Asociación Psicoanalítica Internacional, de 1936, y hasta mediados de la década de 1950, Lacan elabora un denso y complejo relato sobre la constitución de la subjetividad humana. El núcleo temático de esos primeros escritos son los puntos primordiales de formación del yo que Lacan denomina «orden imaginario». Lo imaginario es, para Lacan, aquel aspecto de la organización psíquica que se forma en la experiencia pre-edípica y a través de ella. Es un ámbito de existir donde falta la división entre sujeto y objeto. Y Lacan sostiene que se puede redramatizar la génesis del yo a partir de esta mezcla imaginaria de propio-ser y otro. Con relación a este surgimiento del propio-ser, Lacan sostiene que identificaciones narcisistas facilitan la formación de la personalidad, que una alienación primordial caracteriza al proceso subjetivo, y que la «falta» estructura todas las relaciones de propio-ser y otro.

Los principales temas filosóficos de los escritos de Lacan se hallarán menos en sus interpretaciones de Freud que en su discusión sobre Hegel y la dialéctica de la intersubjetividad, en un análisis para el cual reconoce su deuda con la interpretación de *La fenomenología del espíritu* de Hegel (1807) por Alexandre Kojève.² La significación general de la exposición de la autoconciencia por Hegel-Kojève es, según Lacan, su afirmación del papel constitutivo del otro (la otra persona) en la formación del propio-ser. En este sentido, Lacan cita con frecuencia a Hegel en apoyo de la idea de que el propio-ser sólo se puede aprehender por su reflejo en el otro y por el reconocimiento del otro. Con este preciso aspecto de la *Fenomenología*, el de las fisuras y rupturas por las que pasa la conciencia hasta obtener su reconocimiento, está particularmente en deuda el relato de Lacan sobre la subjetividad. En sus *Ecrits*, él vuelve con frecuencia sobre la exposición hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo y las oscilaciones de reacción mutua en las que ambos pugnan por el reconocimiento del deseo y la autoconciencia. Pero Lacan no transa con el postulado hegeliano de la autorrealización del «espíritu» (*Geist*) ni con la idea de una reciprocidad humana que se alcanzaría por reconocimiento mutuo y entendimiento consciente. Más aun, critica con energía el privilegio que Hegel concede a la conciencia.³ En vez de descubrir puntos de conexión entre el reconocimiento humano y la emergencia de una identidad propia, Lacan sigue la interpretación de Kojève según la cual el primer momento vivencial de intersubjetividad es de ruptura y desunión. Para este punto de vista, la necesidad física sitúa a los sujetos humanos en una dependencia esencial de objetos exteriores. Pero buscar una satisfacción afuera instila una conciencia sensorial de falta: la de aquellos objetos indispensables para la certeza de sí de la persona. En el nivel de las relaciones intersubjetivas, los vínculos entre propio-ser y otro se ven intrínsecamente inestables. El otro (la otra persona) es prerequisite del desarrollo de un sentir del propio-ser, al mismo tiempo que es un recordatorio permanente de aquella «falta» y «alteridad» que moran en el corazón de la subjetividad.

Lacan usa esta apropiación de temas hegelianos como una base teórica para cuestionar el biologismo de los modelos freudianos de la psique. Rechaza el cientificismo y esen-

cialismo de las doctrinas de Freud sobre el organismo psíquico monádico, y entonces pone un acento novedoso en la intersubjetividad como vehículo para el movimiento del deseo. Para esta concepción, ni la naturaleza interior ni los instintos atraviesan el deseo, sino, más bien, las contradicciones y los desgarramientos inherentes al propio-ser y su sentir de alteridad. Un relato certero sobre la subjetividad humana y sus objetos de deseo —sostiene Lacan— tiene que sobrepasar el reduccionismo biológico de la psicología para abordar el problema de las relaciones entre propio-ser y otro en el nivel del lenguaje. Y lo que importa del otro como condición de subjetividad —afirma— es que se instala en el punto mismo donde pensamiento consciente y acción se ven desbaratados de continuo por el imperio del deseo. En particular, el fluido espacio entre propio-ser y otro garantiza la oscilación, que signa la vida del sujeto individual, entre sentido y sin-sentido, unidad y dispersión.

He ahí, pues, el sendero por el que Lacan intenta determinar los puntos primordiales de auto-identificación. Los escritos de Lacan sobre la formación de la subjetividad se inspiran en la teoría del yo de Freud —sobre todo en sus trabajos sobre narcisismo, duelo y melancolía—, pero la someten a una reformulación radical. Según lo expusimos en el capítulo 1, el concepto del yo de Freud conjuga dos grandes orientaciones. Con arreglo al primer abordaje, que se remonta ya al «Proyecto de psicología», el yo se determina como el sistema privilegiado de la conciencia y la percepción. Es el representante directo de la realidad exterior, cuyas demandas encauza. Sus diversas funciones incluyen los procesos de pensamiento racional, de percepción, etc., y también la defensa frente a demandas instintuales. Por otro lado, el segundo abordaje de Freud, que introduce un conjunto de temas superpuestos con la publicación de «Introducción del narcisismo» en 1914, considera que un yo unificado no existe en el momento de nacer, sino que sólo se desarrolla por procesos de identificación. Para este punto de vista, el yo mismo es objeto de investimento libidinal, que después se vuelca sobre el mundo de objetos, sólo para ser retirado otra vez y recatectizado de continuo (es el dualismo de libido yoica y libido de objeto). En un esbozo de esta segunda concepción del propio-ser, Freud apunta que el «yo es un precipitado de las catexias de objeto abandonadas, contiene la historia de

estas elecciones de objeto». ⁴ De estas líneas temáticas contenidas en los escritos de Freud, Lacan rechaza la primera teoría del yo, de base biológica. Repetidas veces en su carrera, Lacan cuestionó difundidas nociones psicoanalíticas en el sentido de que el yo sería un producto de fuerzas biológicas y evolutivas. Y vapuleó sobre todo la adopción y extensión de este aspecto de la obra de Freud por la psicología del yo anglo-norteamericana, que construye la conciencia como instancia de adaptabilidad, integración y síntesis. Para Lacan, la limitación esencial de este abordaje está en que atribuye unidad potencial y completud a una vida psíquica que de hecho adolece de una falta. A su juicio, es como si el movimiento psicoanalítico, a despecho de sus intuiciones fundantes sobre la escisión y sobre la fractura del deseo inconsciente, se hubiera visto obligado a reintroducir una totalización de la (presunta) autonomía del sujeto. En oposición a estas tendencias, Lacan intenta elaborar las intuiciones de Freud sobre los movimientos de identificación, inestables y deslizantes, y registrar la formación del yo por un desconocimiento. Une la teoría de la identificación de Freud con el relato hegeliano-kojeviano sobre la «alteridad» y trata de explicar así la estructura en virtud de la cual las operaciones del yo enredan la subjetividad entre las fisuras y los conflictos del deseo.

En «El estadio del espejo como formador de la función del yo» (1949), Lacan sostiene que, en algún momento entre los seis y los dieciocho meses de vida, el infante humano capta un sentimiento de unidad corporal tras reconocer su propia *imagen* en un «espejo». El «espejo», como concepto metafórico y estructural, sirve a Lacan para anclar al sujeto humano en los movimientos especulares que ve reflejados, con los cuales constituye el *Je* o el yo en su forma primordial. Y sitúa esto en contraste directo con la falta de coordinación y la fragmentación de las funciones corporales que el infante ha conocido en sus primeros meses de vida. Interesa destacar aquí que esas identificaciones imaginarias de las que habla Lacan no se refieren a las respuestas o interacciones de otras personas, como en cambio es el caso de la función especular de la madre según D. W. Winnicott. ⁵ En efecto, para Lacan, lo imaginario sólo se puede constituir a través de una *superficie* reflejante. El propio-ser que se presenta en el espejo es un objeto reflejado, es otro y está afuera.

Además, el yo (*moi*) de Lacan nace como un objeto solo, separado y alienado. Así expone la fascinación del infante con su imagen reflejada:

«incapaz todavía de caminar, o aun de pararse, y sostenido firmemente como lo está por un apoyo humano o artificial (. . .) empero rebasa en un aleteo jubiloso el impedimento de su apoyo y, fijando su postura en una leve inclinación hacia adelante, para tenerla bajo su mirada, recoge una instantánea de la imagen».⁶

Nótese que, ya en esta temprana caracterización de la subjetividad, Lacan expurga cualquier indicación de que el propio-ser nazca de una disposición interior o psíquica más profunda. En cambio destaca que el infante, que aún carece de coordinación física y de dominio biológico, se ve frente a una imagen *reflejada* que constituye, y además organiza, su visión del mundo. Ahora bien, para Lacan, esta imagen es profundamente «imaginaria» porque el grato reflejo de la unidad propia en el espejo se sitúa en contraste directo con el estado fragmentario del cuerpo real del sujeto. Por eso, la exultación y el narcisismo que el infante obtiene de su imagen reflejada no se podrían ver bajo una luz positiva. En efecto, la escisión entre el cuerpo real del sujeto y su imagen especular significa que el yo está penosamente segregado de otros; y estos otros quizás obraron como una base emocional para el desarrollo de la mutualidad y la intersubjetividad. El estadio del espejo, en consecuencia, hace que el sujeto resigne toda esperanza, así nacida, de confianza y experiencia mutuas. «El relato de Lacan sobre el “momento especular” —escribe Malcolm Bowie— provee al yo de su mito de creación y su Caída».⁷ Por lo tanto, el propio-ser lacaniano se sitúa desde el principio en el interior de un espacio *imaginario* dañino, inserto en una escisión radical entre un sentir ilusorio de personalidad y algo que es profundamente otro.

En contraste, pues, con la opinión de Freud de que el yo es un afloramiento directo del inconsciente, y se allana después a las demandas de la realidad, Lacan sitúa la formación del «yo» en la descendencia de una ficción. Es un punto muy importante que se suele pasar por alto en los análisis anglo-americanos sobre Lacan. Con más detalle: la escisión que el sujeto vive entre su forma exterior como «milagro de

coherencia», por un lado, y su sentimiento interior de turbulencia y asimetría, por el otro, lo despeña hacia un desconocimiento (*méconnaissance*) alienante de su propia verdad. La captura del «yo» por el reflejo especular es, en síntesis, inseparable de un *desconocimiento* de la hiancia entre el sujeto fragmentado y su imagen unificada de él mismo. Este proceso de desconocimiento —sostiene Lacan— «sitúa a la instancia del yo, antes de su determinación social, en la línea de una ficción que permanecerá siempre irreductible para el individuo solo o, más bien, sólo coincidirá asintóticamente con el advenimiento del sujeto, a despecho del éxito de las síntesis dialécticas por las cuales tenga que resolver la discordancia con su propia realidad».⁸ Así, el sujeto humano, según Lacan, se forma en la fisura de una escisión radical. En un momento anterior y radicalmente distinto de aquel en que el sujeto entra en el lenguaje y en lo simbólico, que, como veremos, trae consigo más alienación, las identificaciones imaginarias del estadio del espejo se constituyen como un vínculo de *alteridad*. En la formación misma de lo imaginario, el sujeto humano deviene otro que él mismo. Además, se ve amenazado de continuo por su propia alteridad. Como espejismo de unidad y coherencia, entonces, el orden imaginario es la base sobre la cual los seres humanos construyen un centro *desconocido* de su propio-ser.

En sus últimos escritos sobre el orden imaginario, Lacan sostiene que los elementos heterogéneos del deseo humano, que en la fase del espejo reciben su unidad de un desconocimiento primordial, se incoan en los primeros seis meses de vida humana. En ese período *pre-especular*, el cuerpo humano se vive como una serie de necesidades fragmentadas, órganos y objetos parciales. A falta de un centro definido de propio-ser, los objetos pasan de continuo al sujeto, y el deseo ronda con su incapacidad para capturar y aferrar un objeto. Estas experiencias tempranísimas de fragmentación se centran en objetos que, paradójicamente, sólo pueden existir como *objetos faltantes* —lo que Lacan denomina *objeto pequeño a*—. Importa distinguir aquí lo que Lacan entiende por *objeto a* de los objetos primeros que contempla la teoría de las relaciones de objeto y el psicoanálisis kleiniano. A diferencia de estas corrientes, que aceptan una capacidad subjetiva ya dada para dotar de sentido a ciertos objetos (pecho, pene, heces, etc.), el *objeto a* de Lacan va referido a

Reza

objetos que desempeñan un papel *constitutivo* en la estructuración de la psique. El *objeto a* denota la introyección de imágenes y signos primordiales que siempre *escapan* al conocimiento del sujeto. Estos objetos designan una parte cualquiera del cuerpo (una mirada, labios, voz, falo imaginario) que *no ha sido* espejada ni simbolizada. Estructuradas esas zonas del cuerpo por la falta insoslayable y la destitución del orden real, lo decisivo es, a juicio de Lacan, que escapan siempre de las capacidades imaginaria y simbólica del sujeto. «Estos objetos —escribe Lacan— tienen un rasgo común en la elaboración que ofrezco de ellos: carecen de imágenes especulares o, en otras palabras, de alteridad (...) Esto les permite ser el “relleno” o más bien el forro, aunque en modo alguno el reverso, del mismo sujeto que consideramos como el sujeto de la conciencia».⁹

La idea de que objetos «faltantes» sean causa de identificaciones y referentes imaginarios y del propio-ser puede parecer algo forzada. Pero son claras las razones teóricas que llevan a Lacan a introducir la noción del *objeto a*. Si, como él sostiene, lo imaginario inflexiona siempre al otro, queda por averiguar cómo el individuo construye unidades, sentidos, identidades particulares. O sea: averiguar cómo lo imaginario concurre a formar los ideales del yo del sujeto. La dificultad del temprano lazo que Lacan establece entre propio-ser y otro a través de identificaciones especulares está en lo inespecífico de las operaciones imaginarias así generadas. Entonces, introducir el *objeto a* en el corazón de la subjetividad da lugar a un relato más complejo y diferenciado de las mutaciones y los relevos inconscientes específicos que afectan al deseo. En síntesis, el *objeto a* ofrece una perspectiva sobre los fundamentos de la realidad psíquica. Opera según diferentes modos de lo «real del deseo», que así estructura la experiencia subjetiva. Por una conjugación de cuerpo, deseo y significantes, el *objeto a* inscribe un estilo subjetivo particular y causa ciertas fantasías imaginarias que «recubren» o «suturan» la hiancia que para Lacan ocupa el centro de la subjetividad humana. En consecuencia, porque el sujeto humano vivencia primero su cuerpo como fragmentación, falta y pérdida, se ve para siempre impedido de establecerse como «completo» o «todo». Este es, para Lacan, el itinerario fundamental que el deseo seguirá en toda relación social humana. «El estadio del espejo —apunta—

es un drama cuyo lanzamiento interior lo precipita desde una insuficiencia hasta una anticipación (...) [y] la coraza de una identidad alienada (...) marcará con su rígida estructura todo el desarrollo mental del sujeto».¹⁰

Lacan fija estos nexos de alteridad para la estructuración de la psique en su denominado grafo esquema en L (véase la figura 1). Este grafo ilustra la tesis de Lacan sobre la alienación del deseo del sujeto, y refiere esta a la dialéctica de las relaciones intersubjetivas. En particular, considera las intersecciones fluctuantes entre el «orden imaginario» —del objeto deseado y del yo— y el «orden simbólico» —el lugar del sujeto y el Otro—, designado por Lacan como lenguaje o el inconsciente.

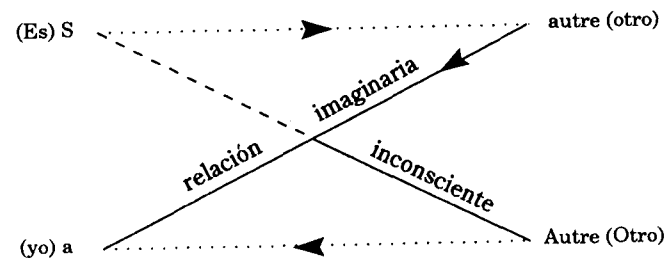


Figura 1. El esquema en L. El efecto de subjetividad en el esquema en L se sitúa por entero en el lugar del Otro. S denota al sujeto inconsciente del lenguaje (como espacio del sujeto del deseo). El Otro(A) es el efecto del lenguaje como tal. La a minúscula y otro designan al yo y al objeto imaginario del deseo, respectivamente.

Repasemos. Examinamos el relato de Lacan sobre la formación del yo; este adviene por unos procesos frágiles y fracturados que reciben el nombre de «estadio del espejo». Tanto el yo como la aprehensión de una identidad propia son imaginarios por el efecto de desconocimiento del reflejo. Lejos de atribuir al yo capacidades de auto-reflexión crítica, Lacan sostiene que las ilusiones narcisistas del propio-ser implican un regreso al infinito. Y nuestra capacidad para la verdad y el saber se sitúa más bien en el nivel del «sujeto del inconsciente», como veremos enseguida cuando expongamos el orden simbólico según Lacan. En este punto quiero consignar, sobre la base de las consideraciones anteriores, una divergencia importante en la exposición del sujeto humano según Freud y Lacan. En la teoría psicoanalítica, la

identificación es la base psíquica desde donde se constituye el yo, y que entonces estructura relaciones sociales entre propio-ser y otro. Para Freud, la capacidad de identificación psíquica nace del inconsciente primario, pero las identificaciones sociales sólo emergen tras la represión del complejo de Edipo. En cambio, en la teoría de Lacan, la identificación primaria con el propio-ser se desplaza a otro momento, la fase del espejo. Esta identificación no nace del inconsciente —porque para Lacan no hay un inconsciente anterior al lenguaje—, sino, más bien, de reflejos imaginarios. Sostenré después que esta revisión de Freud trae consecuencias serias para la comprensión de las relaciones entre consciente e inconsciente y, en definitiva, suplanta algunos de los descubrimientos más vitales de la obra de Freud.

Lenguaje, orden simbólico e inconsciente: la impronta del estructuralismo

En términos generales, los escritos del Lacan maduro tienen por eje las diversas negatividades —faltas, hiancias, fisuras— que estructuran al «sujeto del inconsciente». Desde mediados hasta fines de la década de 1950, la obra de Lacan deja al yo y a lo imaginario para elaborar una teoría del inconsciente dentro de los parámetros de un nuevo registro denominado el «orden simbólico». La orientación que domina en esta fase de la obra de Lacan es su intento de demostrar que los señuelos y las ilusiones especulares del yo se ven ineluctablemente descentrados y fracturados por redes inconscientes de asociaciones simbólicas y lingüísticas. Los principales trabajos donde Lacan esboza esta conceptualización del lenguaje y el inconsciente son «La función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis» (1953) y «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud» (1957). Cuando caracteriza el dominio inconsciente como un sistema organizado de discontinuidades y desplazamientos, la orientación teórica de Lacan se aparta notablemente de la imagen tópica de la psique sostenida por Freud. Lacan insiste en que el inconsciente es una estructura lógica de elementos diferenciales, y dice que no hay un inconsciente «instintual» o «arcaico» que pugne por «irrum-

pir» a través de las represiones impuestas por la sociedad. Lo expresa así: «el inconsciente no es ambigüedad de conducta ni saber futuro que ya se sepa no sabiéndose, sino laguna, corte, ruptura, que se inscribe en una falta».¹¹

Esta reconceptualización lacaniana del inconsciente de Freud establece un nexo definitorio entre ese interminable retorno de la «falta» en el corazón de la vida psíquica y el orden del lenguaje y la simbolización. El ingreso en el lenguaje —sostiene Lacan— constituye la individuación, la identidad y las reglas de la intersubjetividad. Pero esta adquisición de los elementos de la simbolización, la lógica y la diferenciación supone, al mismo tiempo, un costo enorme: se lo registra en la división y represión de la subjetividad misma. Lacan argumenta una y otra vez en este sentido por referencia a la denominada triada *necesidad-demanda-deseo* en la niñez. Según este modelo, un camino de ausencia y pérdida lleva desde el espacio narcisista cerrado de lo imaginario hasta el orden simbólico del lenguaje. Las palabras empiezan a «sufragar» la pérdida de deseos y amores imaginarios, al paso que el niño pequeño trata de superar la «falta» por una expresión simbólica. Pero, según Lacan, tales actos específicos de simbolización nunca pueden cancelar esa «falta» fundamental e irreductible que es el sujeto. Por ejemplo, cuando el niño pequeño declara por primera vez ciertas necesidades básicas a otras personas, casi siempre a la madre, descubre que esas demandas siempre van más allá de lo que el otro pueda ofrecer en respuesta. «La demanda de amor —declaran Benvenuto y Kennedy con inspiración lacaniana— va *más allá* de los objetos que satisfacen la necesidad».¹² La inauguración del inconsciente por el lenguaje funciona entonces, paradójicamente, como fuente de la «imposibilidad» del deseo. El deseo inconsciente ha nacido de la *escisión* de necesidad y demanda; he ahí una hiancia que el lenguaje constituye. «El deseo —explica Lacan— empieza a cobrar forma en el margen donde la demanda apenas se separa de la necesidad».¹³

Lacan pretende repetidas veces que el peso que otorga al lenguaje en la formación del inconsciente representa un fiel retorno al espíritu del corpus freudiano. Es bien sabido que Freud analizó lapsus, omisiones y errores en la producción lingüística —tanto en el habla como en la escritura—, y los consideró sintomáticos de sentidos y de emociones incons-

cientes. Freud parece creer que el niño sólo llega a dominar el lenguaje gracias a una represión de los procesos inconscientes primarios, perturbadores. El lenguaje, entonces, oculta y también revela las fuerzas profundas del deseo inconsciente. No sorprende, entonces, que Lacan reconstruya la teoría del inconsciente de Freud sobre todo a partir de *La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste y su relación con lo inconsciente*: en estos textos, Freud muestra particular sensibilidad para mediaciones lingüísticas. Que el propio Freud no haya elaborado una teoría expresa de las interacciones entre lenguaje e inconsciente no es, para Lacan, sino una casualidad histórica. En las ciencias lingüísticas, la filología comparativa dominaba en la época de Freud. Según Lacan, las premisas de esta disciplina proporcionaban escasa o ninguna visión sobre los nexos complejos entre la estructura del lenguaje y el mundo psíquico. En cambio, el advenimiento de la lingüística moderna brinda al psicoanálisis los medios conceptuales para retornar a esa presunta intención de Freud de ligar inconsciente y lenguaje. Más aun, proporciona a Lacan los pertrechos teóricos necesarios para desarrollar su principal intuición: una teoría del inconsciente se debería reconceptualizar tomando como eje nociones lingüísticas.

Antes de pasar adelante, debemos mostrar las consecuencias de estos nexos entre lenguaje e inconsciente. Como el lenguaje fue siempre un elemento esencial de la terapia psicoanalítica —tanto que se la pudo llamar «cura por la palabra»—, cabría pensar que Lacan sencillamente refirmó el argumento de que conflictos y bloqueos inconscientes estructuran las pautas de habla (defensivas) de un individuo. Pero Lacan se mantendrá ajeno a la idea de que el inconsciente determina la estructura del lenguaje humano. En cambio, todos sus escritos declaran que el lenguaje es para él *constitutivo* del inconsciente, y no a la inversa. Señala:

«El síntoma analizable (. . .) tiene por soporte una estructura idéntica a la estructura del lenguaje. Y no entiendo por tal una estructura que debiéramos situar en una suerte de semiología sedicentemente generalizada (. . .) sino la estructura del lenguaje tal como se manifiesta en los lenguajes que denominaría positivos, aquellos en los que de hecho habla la masa de los seres humanos».¹⁴

En la obra de Lacan, entonces, el lenguaje se conceptualiza como un sistema organizado. Es una estructura preexistente que integra a la psique en la naturaleza sistémica del orden lingüístico, justamente. Por esa razón, según veremos enseguida, los principios metodológicos del estructuralismo —desde Saussure sobre la naturaleza arbitraria del signo hasta Lévi-Strauss sobre las formas elementales de los sistemas simbólicos— adquieren considerable imperio sobre las últimas obras de Lacan.

Para reconceptualizar el inconsciente de modo que su extensión coincida con la del lenguaje, Lacan trama un relato del sujeto humano que se inspira en el concepto de Saussure sobre la naturaleza arbitraria del símbolo lingüístico. Aunque se ha discutido mucho cuánto adhiere Lacan a las formulaciones de Saussure o se aparta de ellas, parece fácil establecer su parentesco. Según la formulación de Saussure, expuesta en su *Curso de lingüística general*, el lenguaje es un sistema de signos, donde los signos son unión de una imagen conceptual (el significado) y una imagen sonora (el significante).¹⁵ Así, el lenguaje aparece como el lugar donde circula el sentido, generado por el juego interno de diferencias de un lenguaje vivo. Desde este punto de vista, la ligazón entre palabras y objetos o sucesos exteriores se fija arbitrariamente en tanto el sentido se establece por medio de una diferencia con otros sentidos. Las palabras como tales no «significan» a sus objetos. Una consecuencia importante de esta formulación saussureana es que no se puede dar arraigo seguro al sentido: se lo establece más por convención que por un nexo intrínseco entre palabras y objetos.

Lacan acepta las tesis esenciales de esta formulación saussureana del sentido, pero sostiene que incluso esa simetría «arbitraria» entre significante y significado se debe repensar. En «La instancia de la letra en el inconsciente», Lacan invierte la fórmula saussureana del signo lingüístico y propone la idea de que el significante tiene primacía sobre el significado en la creación del sentido. En su examen del juego interno de las diferencias de lenguaje y de los estados inconscientes que parecen acompañarlas, Lacan señala lo irrealizable de la empresa saussureana, a saber: investigar la producción arbitraria del significado, o el concepto. Según Lacan, el significado nunca se puede capturar o fijar verdaderamente porque siempre se escapa, tal es la productivi-

dad del significante en la plasmación de sentido. Esto obedece al carácter esquivo y reprimido del deseo. Para Lacan, lo que existe en cualquier juego interno de diferencias lingüísticas —el «espaciado» entre palabras— es el «sujeto del inconsciente» o la «alteridad» del lenguaje. Mientras que para Saussure el signo nace de la reciprocidad de significante y significado, para Lacan el deseo inconsciente es un ámbito donde aun esta relación arbitraria fracasa. Más bien, significante y significado están en oposición radical; existe un «corte» en la raíz misma del signo saussureano. «Corte» o «ruptura» que son a su vez resultado del inconsciente, que explica lo que Lacan denomina «el deslizamiento incesante del significante bajo el significado». El deseo inconsciente, para Lacan, no es sino este movimiento y deslizamiento sin fin del sujeto, de significante en significante.

Para este punto de vista, el nexo entre lenguaje, inconsciente y proceso de significación se puede especificar como sigue. Cuando destaca la supremacía del significante sobre el significado, la tesis de Lacan es que la estructura del discurso inconsciente se debe situar en la cadena significante misma. En tanto significante, el inconsciente presenta sólo una relación arbitraria con el sujeto humano como significado. La discontinuidad y la vacilación radical del inconsciente como significante impide una determinación llana del sentido. Así, una barra irrevocable se inserta entre significante y significado. En vista de esta permanente inestabilidad semántica, de este frenético deslizamiento de cada significado debajo del significante, el sujeto humano aparece como una estructura sometida a la supremacía del lenguaje. El inconsciente, para Lacan, representa «la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, ahí donde el sujeto se constituye a partir de los efectos del significante». ¹⁶ Esto trae importantes consecuencias. Como el inconsciente es «una barrera que resiste la significación», no existe un pasaje simple del pensamiento al sentido ni un movimiento automático del lenguaje a la significación. Más bien, la estructura de la cadena significante como tal es el verdadero objeto de estudio.

Ya se habrá adivinado que, para Lacan, esta «entrada» en el lenguaje es constitutiva de las escisiones y divisiones que plagan la vida psíquica del sujeto humano. Semejante a la represión primordial del deseo en el complejo de Edipo

según Freud, existe para Lacan un tránsito desde la plenitud imaginaria total de la fase del espejo hasta el vacío constituido por la «alteridad» atrofiante del lenguaje. A su vez, esa «alteridad», resultado del interminable proceso de diferencia marcado por la cadena significante, tiene un efecto divisivo tal que se la vive como castración. «La castración para Lacan no es sólo sexual —indica Jane Gallop— sino también lingüística: nos vemos inevitablemente despojados de toda comprensión plena del lenguaje; y sólo podemos significarnos a nosotros mismos en un sistema simbólico que no dominamos sino que, al contrario, nos domina». ¹⁷ Con la entrada en el lenguaje, por lo tanto, el deseo cae totalmente presa del significante.

Para entender esta sujeción nuestra al lenguaje, Lacan se inspira en la obra del lingüista Roman Jakobson. Retoma la tesis esencial de este, a saber, que debajo de cada cadena significante existen dos polos de organización del lenguaje: metáfora y metonimia. Pero Lacan desarrolla esto, y sostiene que tales polos del lenguaje equivalen formalmente a los procesos fundamentales de la operación inconsciente descubiertos por Freud; entonces, relaciona la metáfora con la condensación, y la metonimia, con el desplazamiento. Además, especifica sus respectivas funciones como significantes, así: liga la metáfora al discurso del sujeto humano, y la metonimia, a su relación con un objeto. En la metáfora, por ejemplo, Lacan indica que el lugar del sujeto se determina reemplazando «una palabra por otra». Esto significa que la barrera que separa al significante y al significado se restablece por momentos. Esta formación de sentido es lo que Lacan denomina «puntos de capitonado», literalmente los «botones» o «puntos nodales» donde significantes y significados se entretajan. Pero como el sujeto humano no cesa de eclipsarse en el inconsciente, esos sentidos se disipan enseguida a consecuencia de la intrusión formal de una serie metonímica causada por otros significantes. En cambio, el proceso de metonimia, definido como el deslizamiento de significante a significante, nunca consigue rebasar la barra que separa al yo imaginario del «sujeto del inconsciente». Por lo tanto, el objeto deseado es *siempre* excluido por el lenguaje. «La cadena de significaciones, asociaciones y sustituciones metonímicas, que representa al deseo del otro —explica Judith Butler—, es al mismo tiempo un desplazamiento

de ese deseo, y así se extravía siempre el intento de conocer al deseo». ¹⁸ Para Lacan, entonces, la entrada en el lenguaje ex-comunica totalmente al sujeto de la plenitud de deseo que vivió en el orden imaginario. Apunta: «la S y la s del algoritmo saussureano no están en el mismo nivel, y el hombre no hace sino engañarse si cree que su lugar verdadero se sitúa sobre su eje, que está en ninguna parte». ¹⁹

Malcolm Bowie ha sostenido que las preguntas sobre la prioridad cronológica entre inconsciente y lenguaje empiezan a perder sentido tan pronto como se conceptualiza la fuerza estructuradora del simbolismo lacaniano. ²⁰ Cuando adquiere los *rudimentos* del lenguaje, el sujeto individual se inserta en un orden simbólico que organiza el deseo inconsciente en el interior de las presiones sistémicas de esa estructura. Bajo este aspecto, el inconsciente está gobernado por las mismas reglas de todos los demás sistemas simbólicos. Justamente esta concepción del símbolo abre paso a la asimilación de la obra antropológica de Lévi-Strauss por Lacan. El inconsciente es para Lévi-Strauss un sistema simbólico de relaciones implícitas que ordenan la vida social; inspirado en esta concepción, Lacan sostiene que las reglas del intercambio de mujeres se fundan en un orden preferencial de parentesco constitutivo del sistema social:

«El vínculo matrimonial se gobierna por un orden de preferencias cuya ley respecto de los nombres del parentesco es, como el lenguaje, imperativa para el grupo en sus formas, pero inconsciente en su estructura (. . .) La Ley primordial es, por lo tanto, aquello que, por regular los lazos matrimoniales, sobreimpone el reino de la cultura al de una naturaleza librada a la ley del apareamiento (. . .) Esta ley, entonces, se revela, con harta claridad, idéntica a un orden de lenguaje. Porque, en ausencia de denominaciones de parentesco, no existe poder capaz de instituir el orden de preferencias y de tabúes que hilan y urden la trama de la estirpe a través de sucesivas generaciones». ²¹

Esta Ley primordial que Lacan menciona es, desde luego, el complejo de Edipo, re-escrito ahora en términos lingüísticos. Lo que Lacan denomina la «Ley del Padre» entra en escena cuando la unidad imaginaria del infante con su madre se ve perturbada por una «intrusión» de procesos exteriores, in-

cluidos el lenguaje, las redes familiares y sociales más amplias, etc. En general, Lacan no sostiene que cada padre individual prohíba la unidad madre-hijo, sino que existe una «metáfora paterna» que interviene para referir al infante a lo que está afuera, a lo que tiene la fuerza de la ley: el lenguaje. Cuando inconscientemente reconoce la imposibilidad de la unidad imaginaria, el infante accede al orden simbólico; un orden donde, para Lacan, la posición del sujeto está predeterminada en términos sociales, culturales y políticos.

Cuando pasa a determinar los mecanismos que organizan el inconsciente, Lacan enuncia una potente concepción: el sujeto humano está *determinado* por el orden simbólico. En sus *Escritos*, caracteriza así esa determinación social: «Los símbolos de hecho envuelven la vida del hombre en una red tan total que unen, antes que venga al mundo, a quienes lo engendrarán “por la carne”; tan total que aportarán a su nacimiento (. . .) la figura de su destino». ²² O, más sucintamente: el orden simbólico «no se puede concebir constituido por el hombre, sino que lo constituye». ²³ El trayecto de este abordaje de las propiedades estructuradoras de la subjetividad presenta afinidad estrecha con la famosa tesis de Lévi-Strauss: el estructuralismo «pretende mostrar, no cómo los hombres piensan los mitos, sino cómo los mitos se piensan en la mente de los hombres sin que ellos lo sepan». ²⁴ Pero Lacan nunca adoptó los principios metodológicos estructuralistas de una manera uniforme o acrítica. Al contrario; ya a mediados de la década de 1950, en una serie de artículos, había elaborado una potente crítica de las tesis objetivistas del estructuralismo. ²⁵ Contra la concepción de Lévi-Strauss sobre el inconsciente como «categoría del pensamiento colectivo», Lacan sostiene: «no se trata de poner en alguna parte un alma comunal (. . .) La función simbólica es por completo ajena a una formación para-zoológica, a una totalidad que hiciera de la humanidad entera una especie de gran animal: porque eso es en definitiva el inconsciente colectivo». ²⁶ Así, Lacan, porque insistió en que el deseo inconsciente posee un sentido, y porque apreció las complejidades del reconocimiento humano, nunca pudo ser parte del intento estructuralista de aislar al sujeto del análisis social. De este modo, introduce el término «el Otro» para conceptualizar las trayectorias del orden simbólico en la subjetividad sin reducir el individuo a mero epifenómeno.

De los conceptos de Lacan, quizás el término «el Otro» sea el más impreciso y ambiguo. Pero cumple un papel capital en su relato sobre la estructuración de la psique. Apunta Bowie: «El término de Lacan “el Otro” se rehúsa a brindar un sentido único; en cada una de sus encarnaciones, es lo que introduce una “falta” y una “hiancia” en las operaciones del sujeto, y lo que incapacita entonces al sujeto para ser persona propia, o interioridad, o apercepción, o plenitud». ²⁷ A pesar de su diversidad de sentidos, sin embargo, hay general acuerdo en que «el Otro» designa lo que *sobrepasa* una intención subjetiva, a saber: el inconsciente/lenguaje. Explica Lacan: «a la presencia del inconsciente, que se sitúa en el lugar del Otro, es preciso buscarla, en cada discurso, en su enunciación». ²⁸ O, como lo formula aforísticamente: «El inconsciente es el discurso del Otro». Por lo tanto, existe una separación fundamental en la obra de Lacan entre «el Otro» (lenguaje/inconsciente) y el «otro» (la otra persona) de las identificaciones imaginarias. Esto significa que, a juicio de Lacan, en todo trato intersubjetivo, el sujeto individual busca, a través del otro, una imagen o un reflejo que le confirme su identidad propia. Pero en vista de los señuelos y trampas especulares del orden imaginario, que ya hemos expuesto, las identificaciones que se establecen en esos tratos no pueden sino tener por resultado, en definitiva, un desconocimiento subjetivo. Ahora bien, con la introducción de lo simbólico, Lacan sostiene que un reconocimiento mutuo es de todo punto inalcanzable porque el Otro introduce en el lenguaje una incertidumbre y un deslizamiento sin término. Así formula esta ontología trágica: «El lenguaje está constituido de tal modo que nos funda en el Otro, al tiempo que radicalmente nos impide comprenderlo». ²⁹

La subjetividad como falta: la crítica de Castoriadis y otras críticas afines

Hemos visto que, para Lacan, la construcción tempranísima del propio-ser por el infante tiene mediación narcisista y es, al mismo tiempo, un proceso alienante. El sujeto lacaniano, cuando se identifica consigo como una imagen reflejada en el espejo, introyecta un objeto que es parte de

su propio-ser y, al mismo tiempo, profundamente otro. Voy a mostrar que esta teoría especular del propio-ser no alcanza a explicar la producción psíquica de identificaciones imaginarias con objetos. La posición de Lacan es insostenible porque hace de la imagen especular el fundamento de lo imaginario, y así descuida la capacidad originaria de la psique para producir representaciones, identificaciones, afectos. En esta sección abundaré sobre este argumento: 1) analizaré las ambigüedades que afectan a la teoría de Lacan del propio-ser especular e indicaré los puntos que requieren esclarecimiento; 2) discutiré algunos aportes a los debates contemporáneos sobre el estatuto del sujeto lacaniano, referidos sobre todo al concepto de *objeto a*, y 3) evaluaré las dificultades teóricas que trae ver en la «falta» la línea de arranque de la vida psíquica.

Surgen grandes e irresolubles dificultades para conceptualizar el propio-ser desde un punto de vista lacaniano tan pronto como se plantean estos problemas: ¿por qué el sujeto humano queda «capturado» por su imagen especular? ¿Se trata de algo inherente a la naturaleza del propio-ser, o al reflejo narcisista? Y, comoquiera que sea: ¿qué procesos identificatorios permiten al sujeto aprehender los movimientos especulares que tiene frente a sí? Desde un punto de vista lacaniano, es evidente que el reflejo mismo, el correlato especular del sujeto, es aquello a través de lo cual se forma el yo. «La posición del “yo” reflejado —como sostiene Julia Kristeva con inspiración lacaniana— introduce la posición del objeto, él mismo separado y significable». ³⁰ El reflejo de la imagen humana proporciona la base desde la cual el yo desarrolla un mundo de objetos. Además, Lacan sostiene, en toda su obra, que la imagen especular modula lo imaginario. Estas son sus palabras: «El hombre parte de una nada (. . .) y aprende por *un mecanismo de registro neutro que constituye un reflejo del mundo*, y que denominamos, como Freud, consciente o no consciente. Se percata de este reflejo desde el punto de vista del otro; es un otro para sí mismo». ³¹ En la teorización de lo imaginario por Lacan, pues, no es el sujeto quien pone imágenes en representaciones. Las imágenes aparecen por detrás de los individuos, o siempre más allá de ellos. Ahora bien, este privilegio del objeto especular en la formación de lo imaginario adolece de dificultades inmensas. Para empezar: ¿cómo «regis-

tra» la psique este «reflejo del mundo»? ¿Cómo, exactamente, en términos psíquicos, el propio-ser se construye o se registra como «otro»? Es fácil detectar el defecto básico: Lacan no especifica lo que media entre la imagen especular reflejada, por un lado, y la producción de esas formas representativas, por el otro. La teorización axial de Freud según la cual la psique alberga una «delegación representativa» de la pulsión se omite por completo en la obra de Lacan. (En la sección que sigue examinamos mejor el problema de la representación.)

En una de las críticas quizá más vivas de las antinomias de la lógica especular, Cornelius Castoriadis sostiene que el «estadio del espejo» según Lacan no es sino una interpretación más de una concepción errónea del pensamiento occidental que ve en las formaciones psíquicas una «respuesta» a algo exteriormente dado, o un «reflejo» de esto.³² Castoriadis critica con energía el supuesto de Lacan de que lo imaginario sólo se constituye cuando el sujeto *se refleja* como un objeto. Rechaza el punto de vista de que lo imaginario se engendre a partir de una imagen especular que en cierto modo estuviera «ya-ahí» y en cambio sostiene que la operación de lo imaginario *consiste* de hecho en la producción de imágenes y de formas. Con sus palabras:

«Lo imaginario no nace de la imagen especular ni de la mirada del otro. Más bien, el “espejo” mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son la obra de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de lo “imaginario”, y por tal entienden lo “especular”, el reflejo de lo “ficticio”, no hacen sino repetir, por lo general sin saberlo, la afirmación que desde siempre los encadenó al sótano de la famosa caverna: es necesario que este mundo sea una imagen *de algo*».³³

Para Castoriadis, el argumento según el cual el yo se constituye por desconocimiento de su imagen reflejada no hace sino descuidar que en cambio la psique *inviste* el «espejo» con deseo. La posición de Lacan tropieza con la circunstancia de que sin duda para que un individuo empiece a reconocer su imagen reflejada en el «espejo» debe poseer *ya* las aptitudes imaginarias de identificación y representación: lo que Freud denominó realidad psíquica. En fin —sostiene Castoriadis—, la teoría de Lacan a todas luces no puede ex-

plicar los procesos psíquicos por los cuales *se crean y se forman* imágenes especulares. O sea, el relato de Lacan sobre la identidad especular no explica que el otro como espejo ya sea percibido en tanto real: cómo el objeto reflejado se hace inteligible para el sujeto.

Además, Castoriadis señaló que la teoría de Lacan sitúa lo imaginario en un espacio cerrado, universal, de engaño e ilusión.³⁴ Porque lo imaginario de Lacan es una mera superficie especular, incluida en una triste ontología de repetición, de muerte y de narcisismo, los sujetos humanos están para siempre condenados a un mundo congelado preexistente, al reducidísimo reino de lo idéntico. A despecho de la inmensa complejidad y diversidad de formas imaginarias, el sujeto para Lacan no deja de ser siempre y dondequiera el resultado de un desconocimiento. No se averigua bien cómo esa estructura universal de equivocación armonizaría con los vastos supuestos libertarios del psicoanálisis. «Si el genuino existir del sujeto fuera un des-existir —se pregunta Castoriadis—, ¿importaría que ese des-existir tuviera cierto aspecto y no otro? Si la “verdad” se situara por entero del lado del inconsciente, y si todo “conocimiento” fuera sólo decepción, ¿tendrían importancia las palabras del sujeto, y podrían no ser engañosas las del analista?».³⁵ Aquí la dificultad está en que el relato de Lacan sobre lo imaginario cae sin remedio en un regreso al infinito. Si todo conocimiento y toda autonomía personal se convierten en función de un engaño imaginario, ¿cómo esperaría el sujeto alcanzar un cambio o una comprensión? ¿Y qué decir de la validez de la teoría misma de Lacan? ¿Cómo las tesis de Lacan sobre la trabas alienantes de propio-ser y otro escaparían a las distorsiones del reino imaginario?

La teoría de Lacan no puede ofrecer una solución a esta perplejidad. Esto es así porque Lacan deja en claro, en sus escritos, que su insistencia en el desconocimiento inherente a lo imaginario es una totalización. Como vimos, presenta una historia del sujeto donde es inevitable la progresión desde el desconocimiento del yo en su forma primordial hasta la estructura narcisista de la individualidad, las trampas de la intersubjetividad, la alienación del lenguaje. La constitución específica de la individualidad y del mundo imaginario se trasfiere así a una ontología general del narcisismo que no tiene límites claros. Ni el narcisismo, ni su aporte

a las formas patológicas de aislamiento en sí mismo, admiten una trasfiguración potencial o una reelaboración. En este nivel de la obra de Lacan se acalla cualquier inquietud por la capacidad de auto-reflexión crítica y también, en consecuencia, por una alteración de la economía psíquica del sujeto. Al mismo tiempo, es imposible que estructuras narcisistas entren en intersección y produzcan formas diferentes de identidad propia. A diferencia de teóricos del psicoanálisis como Heinz Kohut, Otto Kernberg y otros, que distinguen entre aquellas formas de narcisismo que promueven al sujeto y otras de sesgo más patológico, Lacan concibe al sujeto narcisista como un hecho universal.³⁶ Por eso, en términos lacanianos, todos los individuos, en las condiciones sociales modernas, viven una posición narcisista imaginaria de desconocimiento personal. Pero quizá lo más paradójico de esta reducción de los modos existentes de auto-constitución consista en que habiendo declarado Lacan su rechazo a la «sociologización del yo», de hecho termine en una posición afín. En la teoría de Lacan, las bases imaginarias de la subjetividad humana no pueden sino modular siempre al otro como un espejo. Así, Lacan elabora una concepción que ve al campo social afectado de manera uniforme y homogénea por la estructura imaginaria de narcisismo y desconocimiento.

Estas consideraciones introducen directamente en la índole misma de lo imaginario y en la función de este orden imaginario en la vida psíquica. El concepto de lo imaginario se alía estrechamente en la obra de Lacan, según vimos, a la noción de «falta». En escritos posteriores sobre la estructura del lenguaje, Lacan sostiene que la «falta» y sus símbolos —la marca del falo es lo más importante en este contexto— son esenciales para la diferenciación psíquica. La idea es que el falo, y la «falta» que él inscribe, arrancan al sujeto del mundo imaginario de significantes libremente flotantes y lo remiten a sentidos sociales admitidos. Pero, según indiqué, el concepto de «falta» cumple un papel más fundamental en la obra de Lacan. En el plano de lo imaginario, la «falta» es anterior a la castración o al Nombre-del-Padre; más aun: es un dato ontológico, para Lacan. Desde este punto de vista, entonces, la «falta» se sitúa en el corazón mismo de la subjetividad humana, en tanto que lo imaginario es un «efecto» de «cobertura» de esta ausencia constitutiva. El desconoci-

miento imaginario del yo, en consecuencia, denota el proceso por el cual los sujetos humanos se procuran un grado de cohesión de sí y de regularidad, con lo que ponen distancia de esa penosa «falta» que atenaza cualquier experiencia subjetiva. Para Lacan, esta «falta» constitutiva interactúa con la constitución del *objeto pequeño a*. Según vimos, Lacan presupone que el *objeto a* ya existe, siempre; es un objeto inconsciente que no se puede espejar ni simbolizar. Inscritos en una falta fundamental, estos objetos de deseo forman una mezcla de cuerpo, fantasía y significantes.

Este concepto del *objeto pequeño a* se ha discutido mucho en la teoría contemporánea, y no pocos lacanianos sostuvieron que el lugar estructural de estos objetos proporciona una vía para escapar de las aporías de la personalidad especular que examinamos en los párrafos anteriores. Puesto que emerge de una acción recíproca entre «falta» y deseo, pero que se elabora antes del estadio del espejo, se ha sostenido que el *objeto pequeño a* de Lacan ofrece una teoría no reflexiva de la constitución del sujeto. Para este punto de vista, esos objetos inconscientes se ligan de manera indisoluble con las primerísimas identificaciones del sujeto. A fin de examinar las consecuencias de esta opinión, reseñaré brevemente aquí un intercambio teórico reciente sobre este punto. Las intervenciones en cuestión fueron las de Manfred Frank y Peter Dews.³⁷ Las dos intervenciones interesan, creo, porque abordan con refinamiento teórico algunos problemas esenciales referidos a las ideas de Lacan sobre la naturaleza de la «falta». Tras esbozar estos dos puntos de vista, intentaré exponer una posible continuación de nuestro pensamiento sobre estas cuestiones.

Según Manfred Frank, la división entre el «yo» especular y el «sujeto del inconsciente» es tal que la teoría lacaniana no la puede en definitiva conceptualizar. Frank encuentra muy problemática la elaboración lacaniana de la subjetividad, por dos razones: en primer lugar, como Castoriadis, él sostiene que el estadio del espejo no puede explicar que el sujeto especular sea objeto de identificación por la psique, aunque un desconocimiento, no importa cuán sistemático, sea inherente a ese proceso. En segundo lugar, le parece que de todas maneras el desconocimiento es una razón insuficiente para sustentar la primacía del «sujeto del inconsciente». Como vimos, las trampas del orden imaginario son para

Lacan función de una comprensión equivocada del deseo. El deseo es causa de que el sujeto se perciba mal y se malinterprete. Ahora bien, Frank insiste en que esa formulación adolece de problemas lógicos. Argumenta que el estado de desconocimiento, por ilusorio que sea, sigue siendo un *reconocimiento* subjetivo. Con sus palabras:

«es muy difícil entender, en el caso de Lacan, el criterio con arreglo al cual, según su punto de vista, el yo se pudiera identificar consigo. Es cierto: Lacan nos dice que el yo especular es imaginario. Pero aun las imaginaciones tienen un ser, y este ser (aunque sea relativo) se tiene que esclarecer en una teoría que lo examine. Esto es cierto sobre todo para la noción de Lacan sobre el yo imaginario, puesto que justifica el recurso al "sujeto genuino" sobre la base de la mera relatividad del modo de ser del yo».³⁸

En el acto de reducir lo imaginario a la chatura del objeto especular, se reprimen las dimensiones psíquicas de una respuesta subjetiva. Como apunta Frank, este abordaje no posee un criterio de identificación que permita a los sujetos humanos confundirse con el propio-ser en tanto objeto. En suma, la teoría de Lacan no logra explicar por qué un sujeto individual encontraría a otra persona que le espejara un particular conjunto de sentidos para su propio-ser.

Justamente este problema de la *individualidad* del sujeto en la obra de Lacan induce a Peter Dews a retomar las observaciones de Frank.³⁹ Según Dews, el propio Lacan tuvo conciencia de estos problemas que Frank planteó después, y justamente para resolverlos elaboró la noción del *objeto pequeño a*: el objeto de deseo en la fantasía inconsciente. Como lo expusimos en la primera sección de este capítulo, el *objeto a* representa la parte *perdida* del propio-ser que el «sujeto del inconsciente» no cesa de recapturar por medio de fantasías de completud. En efecto, es la falta esencial que estructura el deseo del sujeto humano. En la teoría de Lacan, una parte del cuerpo se tiene que separar del sujeto para evitar su absorción completa en el orden simbólico, en la radical «alteridad» del lenguaje. Estos objetos se constituyen por una introyección de imágenes, texturas, sonidos fragmentados. Es así como se afirma que la presencia del *objeto a*, de una parte inconsciente del sujeto

como significante, garantiza la existencia y la individualidad del sujeto. Es un significante reprimido al que el sujeto siempre se puede *aferrar* cuando se ve amenazado por la radical «alteridad» del lenguaje.

A juicio de Dews, esta constitución del *objeto a* tiene una importancia vital puesto que sucede antes de la fase del espejo en la vida del infante y, en consecuencia, es *no-especularizable*. En suma, el *objeto a* es necesariamente inconsciente. Dews elabora las consecuencias de esto, para lo cual compara la relación entre el yo y su otro con la relación entre el «sujeto del inconsciente» y el *objeto a*:

«Para Lacan, estas dos relaciones son imaginarias, en el sentido de que implican una inmediatez engañosa, una omisión de la hiancia entre sujeto y objeto, pero en todos los demás aspectos se oponen radicalmente. El otro imaginario, como soporte del yo, se caracteriza por una arbitrariedad y una reduplicabilidad, mientras que el objeto *a* es un "objeto paradójico, único, especificado" (. . .) el objeto *a* es "no especularizable": no puede aparecer en el espejo. Pero aunque no pueda ser reflejado ni convertido en un objeto de conciencia, es aquello que el sujeto busca en cada representación de sí. El objeto *a*, en consecuencia, proporciona el criterio de identificación que se requiere, según Frank, para explicar por qué el sujeto *se reconoce* en una imagen particular o secuencia de imágenes: define la particularidad de esta secuencia para cada sujeto».⁴⁰

En la interpretación de Dews, entonces, estos objetos inconscientes de la fantasía ya se presuponen en cualquier proceso de espejamiento imaginario. En tanto constitutivamente inconsciente, el *objeto a* estructura el núcleo de nuestra individualidad singular. Es la razón que nos mueve a buscar ciertos sentidos y significantes (perdidos).

Una vez más, sin embargo, se puede sostener que la conceptualización del sujeto por Lacan se presta a la crítica. En el acto de discernir, en estos objetos inconscientes, unas compensaciones de una «falta» ontológica, Lacan adopta una posición reaccionaria sobre la realidad psíquica, tal que lo imaginario aparece como un reino meramente derivado. En efecto, la consecuencia de esta brusca homogeneización de diferentes modos de auto-constitución y del investimiento

de objetos de fantasía es racionalizar lo imaginario como un mero reflejo del objeto mismo. En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan pretende que el «objeto *a* es algo de lo que el sujeto se ha separado, en la forma de un órgano. Hace las veces de símbolo de una falta, es decir, del falo, no como tal, sino en tanto falta». ⁴¹ Lacan, entonces, proclama que las primerísimas pre-identificaciones operan como un reordenamiento de la «falta», pero omite considerar la inverosimilitud de esta formulación. (Una dificultad central de todo el discurso de Lacan es su uso de enunciados tautológicos, como en el aserto de que la «falta» estructura el deseo, para validar su teoría del sujeto.) Parodiemos un poco este punto de vista lacaniano: ¿cómo un objeto que falta se puede implantar en las raíces de la vida subjetiva? ¿Y cómo, en definitiva, un objeto faltante haría que lo imaginario plasmara ciertas imágenes y formas de representación? Por cierto que no lo conseguiría el objeto faltante mismo, estuviera especularizado o reprimido, porque así renunciaríamos por completo a la noción de realidad psíquica. Aquí el problema está en que la formulación de Lacan busca capturar un suceso exterior que ponga en marcha el reordenamiento del propio-ser, y es lo que diversamente esboza como estadio del espejo, *objeto a*, o también estructura. Pero los términos de este abordaje son todos erróneos: falta, ausencia, pérdida de objeto y «espejo» no son fenómenos ya-dados. Más bien, sólo pueden advenir para el sujeto *a través de* lo imaginario inconsciente.

Elucidar satisfactoriamente las cuestiones aquí abordadas exige una consideración más profunda. Es indispensable destacar, como ya lo señalamos en este estudio, que cuestiones referidas a la naturaleza de una representación psíquica no presentan una conexión intrínseca con la «falta». Es fundamentalmente erróneo derivar los aspectos de la realidad psíquica de la naturaleza del objeto mismo, falte o no. En relación con esto, es preciso dejar en claro dos puntos principales. En primer lugar, sostener que lo imaginario se forma por una «falta» pasa por alto que, si un objeto se ha de constituir en principio como faltante, tiene que haber sido originalmente investido por un deseo, por el inconsciente, por la realidad psíquica. Es decir: una «falta» sólo se puede experimentar si existe una relación entre formas de representación, impulsos y afectos. En segundo lugar —y

esto se sigue del primer punto—, el objeto faltante tiene que haber sido originalmente un núcleo de experiencia y de interés para el infante. Citemos otra vez las observaciones de Castoriadis:

«¿Cómo hablaríamos de un objeto que falta si la psique no lo puso antes como deseable? (. . .) Si existiera una falta para la psique, por fuerza la misma psique haría que algo fuese —representación— y, llegado el caso, produciría la existencia de algo en tanto “faltante” (. . .) En el momento en que Freud dice que el infante “alucina” el pecho estamos bastante cerca de la imaginación psíquica, de la imaginación radical; no así cuando se habla de lo “especular”, que no es sino un derivado de la ontología vulgar del “reflejo”». ⁴²

Este análisis de Castoriadis sobre la constitución de un objeto perdido es muy atinado porque ayuda a poner de relieve la participación creadora de la psique en la organización del propio-ser y sus objetos. Los comentarios de Castoriadis, que definen lo imaginario como el recurso creador por el cual los individuos llegan a experimentar una pérdida de objeto, indican que una «falta» es sólo un aspecto de la naturaleza del objeto, aunque innegablemente fundamental.

El punto central que conviene apuntar en esta etapa es que la creatividad de la psique entra en participación con objetos *tanto* presentes *como* ausentes. El objeto primero privilegiado en el discurso psicoanalítico, el pecho, es creado y al mismo tiempo es pleno, por un lado, pero falta y está ausente (o está potencialmente siempre ausente), por el otro. El descubrimiento de esto no se alcanza por una «falta» ya-dada, sino por las articulaciones psíquicas de fantasía, representaciones, impulsos, afectos. «Articulado», aquí, en oposición a Lacan, no se debe entender como implantado por una estructura exterior, sino como un conjunto de creaciones psíquicas distintas y originales; es el caso que Freud menciona: la «alucinación» activa del pecho.

Lacan establece que la «falta» es anterior a las operaciones del deseo, y así puede situar la convocación superficialmente radical de su obra en el nivel de inquirir por las razones de la persistente irrealizabilidad de los ideales de nuestros más íntimos anhelos y necesidades. Pero ya indiqué que es muy cuestionable la conceptualización de este nexa.

Si miramos al deseo anterior a la falta, y si rechazamos el distingo de Lacan entre desconocimiento especular y «sujeto del inconsciente», obtenemos una concepción distinta de la subjetividad humana y de la vivencia inconsciente. Esta concepción destacaría el carácter afirmativo de las producciones psíquicas y de las formas de representación, como lo propone esta tesis de Freud: todos los fenómenos inconscientes no son tanto cumplimientos de deseo como *deseos cumplidos*. Es una cuestión que retomaré en el capítulo conclusivo.

Observaciones críticas para repensar lo simbólico

En la sección anterior sostuve que lo imaginario incluye mucho más que meras imágenes especulares, ilusiones, trampas. En tanto modalidad psíquica para elaborar propio-ser y objetos, lo imaginario es un aspecto constitutivo de la subjetividad humana. Es la creación de cierta relación del sujeto individual consigo mismo, que se forma por medio de la fantasía, los impulsos y los afectos. Esa elaboración imaginaria del propio-ser es, al mismo tiempo, el origen de ciertas formas de representación decisivas para toda la estructuración de la subjetividad dentro de lo social. La diferencia esencial entre este punto de vista y la teoría de Lacan, según ya lo indicamos, se sitúa en el estatuto del inconsciente. En los orígenes de la subjetividad —sostuve— tenemos al inconsciente primario. Pero en la teoría de Lacan no existe inconsciente hasta la instalación de lo simbólico.

A pesar de estas divergencias, los escritos de Lacan sobre el orden simbólico no pierden interés porque abordan (más allá de las formulaciones de Freud) la constitución de una realidad social para la psique. La reformulación por Lacan del drama edípico en los términos del acceso del sujeto al lenguaje, la individuación, la diferenciación y la significación social plantea importantes cuestiones sobre la naturaleza de esta transformación. Para Lacan, nada en el nivel de la psique indica que esa transformación hacia el orden socio-simbólico esté ya-dada. La interfase entre subjetividad y campo social sólo puede advenir a la existencia, según Lacan, por la instalación del orden significante mismo, con-

cebido, en términos pos-estructuralistas, en función de elementos diferenciales de lenguaje. Como vimos, este ingreso en las diferencias lingüísticas es el inconsciente en la teoría de Lacan. «Nada hay en el inconsciente —escribe Lacan— que corresponda al cuerpo».⁴³ Más bien, el inconsciente/simbólico, como lo entiende Lacan, está en el «afuera», estructurado en el lenguaje y por los efectos de este. Pero este relato determinista de la sujeción de las personas al orden simbólico presenta dificultades serias. En lo que sigue me centraré en dos de ellas, relacionadas. La primera atañe a la naturaleza del inconsciente; la segunda, a la constitución de lo simbólico.

La naturaleza del inconsciente

El enunciado de Lacan según el cual «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» ha sido saludado con entusiasmo por algunos, y rechazado por otros (sobre todo en el psicoanálisis anglo-norteamericano).⁴⁴ Para los que aplauden esta reinterpretación del canon psicoanalítico en términos de lenguaje, la teoría de Lacan aparece como un valioso intento de formalizar las reglas y los mecanismos en extremo complejos que estructuran el deseo humano. Frederic Jameson lo explica así: «los materiales lingüísticos [de Lacan] no están destinados, me parece, a remplazar a los sexuales; más bien debemos entender la noción lacaniana del Orden Simbólico como un intento de crear mediaciones entre análisis libidinal y categorías lingüísticas; de proporcionar, en otras palabras, un esquema trascodificador que nos permita hablar de ambos dentro de un marco conceptual común».⁴⁵ Por otro lado, muchos comentaristas han criticado con vigor la reconceptualización lacaniana del inconsciente, que le atribuye un lazo natural con el lenguaje. En general, la principal objeción a la teoría de Lacan es la tesis freudiana de que el inconsciente es refractario a una sintaxis ordenada. Cuando los lacanianos respondieron a esta crítica, por lo común sostuvieron que el inconsciente, para Lacan, no depende de un lenguaje bien ordenado, sino que más bien se inserta en un mundo potencialmente infinito de deslizamientos y diferencias de lenguaje. No me propongo registrar aquí los matices de estos debates. Más bien

me concentraré en algunos de sus aspectos que guardan relación directa con los temas que venimos desarrollando en el presente estudio.

En su concepción del dualismo inconsciente/consciente como relación lingüística —sostendré—, se esboza en la doctrina de Lacan un «núcleo ausente»: como antes lo indiqué, este concierne a la naturaleza de la representación. Por lo que se refiere a la representación en su acepción más lata, vimos en el capítulo 1 que, para Freud, este proceso es el aspecto «más importante y más notable» del inconsciente. Esto es así porque los impulsos libidinales no se pueden manifestar en estado puro; no se los puede conocer de manera directa. La operación de los impulsos inconscientes consiste más bien en una incesante formación de imágenes. Ahora bien, como para Lacan los impulsos libidinales son una ficción inconsistente, su relato sobre la índole de la representación psíquica es —a mi juicio— inadecuado. En la obra de Lacan, la centralidad que Freud concede al «miramiento por la figurabilidad» es relegada a los procesos secundarios de lenguaje, como un conjunto complejo de diferencias. Lacan ve en la representación, esa producción inconsciente de imágenes y de formas, un *efecto* del significante; es su «medio de puesta en escena». «El sutil proceso al que vemos recurrir al sueño para representar estas articulaciones lógicas —apunta Lacan— confirma una vez más que el trabajo del sueño obedece a la ley del significante».⁴⁶ Consideremos aquí el enunciado de Lacan con un poco más de cuidado. ¿Cuáles son, exactamente, las «articulaciones lógicas» que se producen en el nivel del inconsciente? Por lo que hemos dicho en los capítulos anteriores sobre los procesos inconscientes, debe de estar claro que nada de lo que se incluye en este estrato psíquico se podría rotular como «articulación lógica». En verdad, los aspectos característicos de los procesos primarios —que Freud presenta como la ausencia completa de distribución temporal, de negación, de nexos realistas, etc.— son indiferentes a las estructuras básicas de la lógica. El inconsciente, en definitiva, es por completo reactivo a las estructuras rígidas de la organización consciente y el lenguaje de vigilia. Además, ¿en qué sentido se puede afirmar que la representación inconsciente obedece a «la ley del significante»? ¿Qué es esta ley lingüística universal? ¿Acaso las representaciones individuales no son más que elemen-

tos sustituibles (como propone Lacan), entidades genéricas de metáfora y metonimia, guiones o textos que siempre «hacen las veces de» otra cosa? ¿O es que la organización más general de las formas de representación obedece a un «código» o a un «álgebra» de significantes prefabricados, fijados y estructurados por el deseo de un objeto faltante? Pero estas explicaciones no suenan convincentes. ¿Por qué los individuos llegarían a vivenciar (y de hecho a construir) formas significativas diferentes, por qué soñarían diversamente con fuego, dinero o muerte, o crearían disposiciones masoquistas o fetichistas, si existiera una estructura formal, ya-dada, de representación inconsciente? Además, si el inconsciente viene en verdad de «afuera», si se estructura según leyes lingüísticas y a través de ellas, esto no puede menos que conducir a la eliminación de la realidad psíquica. Es decir: aquí la psique es implícitamente absorbida en lo social o, con más precisión, en la estructura misma.

Jean-François Lyotard argumentó de manera convincente que el inconsciente no sólo es irreductible al lenguaje, sino que su alcance difiere por entero del de este.⁴⁷ Lyotard rechaza la aplicación de la lingüística estructural a procesos inconscientes, y más bien se atiene al argumento de Freud de que la producción inconsciente de imágenes es una labor transformadora que a su vez consiste en un cumplimiento imaginario de deseo. En este sentido, Lyotard cuestiona radicalmente el argumento de Lacan sobre el poder colonizador del significante en el nivel del inconsciente. Para ello, recuerda en particular la exposición de Freud sobre el trabajo del sueño, que transforma los materiales en bruto de los «pensamientos oníricos» en «contenidos del sueño». «El trabajo del sueño —escribió Freud— no es sólo más descuidado, más irracional, más olvidadizo e incompleto que el pensamiento de vigilia: es de una cualidad por entero diferente, y por eso no admite comparación directa con él. *No piensa, ni calcula ni juzga en modo alguno; se limita a dar a las cosas una forma nueva*».⁴⁸ Lyotard sigue a Freud en este punto, y sostiene que «el inconsciente no piensa».⁴⁹ Lo que quiere decir Lyotard es que el inconsciente no es una fuente de significación humana, pero en cambio no se lo debe ver como un simple reflejo o reproducción del discurso, la traducción del pensamiento de vigilia en otro lenguaje. Para Lyotard, al contrario, el inconsciente es una *transformación*

productiva del discurso. Para exponer la índole de esta transformación, Lyotard habla de un objeto «formado en profundidad», «figurado», «desfigurado», «penetrado por dimensiones espaciales»: una colección de expresiones para decir que el inconsciente es un campo reactivo a la formulación discursiva. Señala: «el trabajo del sueño no es un lenguaje; es el efecto, sobre el lenguaje, de la fuerza ejercida por lo figurado (como imagen o como forma)». ⁵⁰ La dimensión espacial del inconsciente como matriz significativa tiene particular importancia a juicio de Lyotard, porque este aspecto de la vida psíquica está en principio ausente de la lingüística. Dice Lyotard que el inconsciente

«no puede dejar de recurrir a una dimensión espacial que, justamente, está excluida del sistema lingüístico. Borrar un fragmento de un lugar sobre la página (removerlo de un punto particular de la cadena) y ponerlo en otra parte (donde habrá que hacerle espacio) exige que lo extraído se mueva por el texto. Este movimiento ocurre, por lo tanto, en profundidad (. . .) Es lo que constituye una especie de asesinato: el deseo, con su dimensión de profundidad, desfigura la tabla de la Ley. Y simultáneamente, en el mismo movimiento, es ilegible; por lo tanto, oculto. Su ocultación exige la profundidad que el discurso excluye». ⁵¹

Desde este punto de vista, la presión distorsionante del deseo inconsciente es mucho más extensa de lo que sugeriría cualquier inestabilidad semántica —el «deslizamiento del significante» de Lacan—. Más bien, los efectos del deseo inconsciente rompen y desfiguran el lenguaje. Es un proceso que produce lo que Freud denominó «cumplimiento disfrazado de un deseo reprimido».

Justamente desde esta perspectiva, Lyotard sostiene que los aspectos fundamentales de los procesos primarios —desfiguración, condensación, desplazamiento, miramiento por la figurabilidad y elaboración secundaria— difieren por completo de las operaciones del lenguaje de vigilia. Es muy esclarecedor, en este sentido, su examen del desplazamiento y la condensación. Según Lyotard, la condensación es una compresión de pensamientos múltiples en un conjunto particular de imágenes, que opera como una sobre-determinación de la energía de los procesos primarios. Si

Lacan reformula la condensación como un deslizamiento metafórico indefinido del deseo, Lyotard sostiene que en cambio se la concibe mejor como un proceso donde el deseo *se realiza* «aplastándose» en objetos espacialmente reducidos. Según lo ve Lyotard, el proceso del desplazamiento es también de un carácter fundamentalmente no lingüístico. Como el deseo busca satisfacciones subrepticias, Lyotard afirma (con Freud) que el sentido inconsciente se disloca en las que a primera vista pudieran parecer ideas o imágenes insignificantes. Pero estos nexos sólo se ven como insignificantes hasta advertir que representan una encrucijada donde un deseo inconsciente halla satisfacción. Para ilustrar sobre esta operación del desplazamiento a través de formas *espaciales*, Lyotard menciona el ejemplo de un cartel de anuncio de un filme sobre la Revolución Rusa, titulado *Revolución de Octubre*. ⁵² En el anuncio, las letras se ven «aplastadas» de manera que parecen una bandera que ondeara al viento. Lyotard sostiene que el proceso de desplazamiento consiste en este «realce» o «congelamiento» de ciertas letras para que unas se vuelvan visibles gráficamente y otras se oculten a la mirada. Por ejemplo, señala que aquel cartel se podía leer como *Revons d'or* («soñemos con oro»). El desplazamiento, entonces, al reforzar así ciertas partes del texto como una imagen densa, opera como una labor preparatoria de procesos de condensación y sobre-determinación.

La exposición de Lyotard sobre el inconsciente (y la crítica de Lacan que elabora) es ilustrativa en muchos aspectos, pero necesita una reformulación sustancial. Esto es así, sobre todo, si queremos discernir los complejos nexos dialécticos entre representación inconsciente, subjetividad y campo social. Se debe apuntar, en primer lugar, que el inconsciente no opera como una simple transformación de las estructuras secundarias del lenguaje de vigilia tan exclusivamente como lo sugiere la obra de Lyotard. ⁵³ Más bien, las formas de representación del inconsciente de hecho hacen posible la condición del lenguaje, así como la reconexión de recuerdos reprimidos con el habla, como sucede en el psicoanálisis como método terapéutico. Esto implica, en consonancia, que la capacidad de representación del inconsciente existe «en sí misma» y opera como una interfase creadora entre subjetividad humana y sociedad. Consideremos este

punto con un poco más de detalle volviendo sobre el examen de Freud del inconsciente y la representación.

En posteriores escritos, Freud examina con más detalle la cuestión de la ausencia de procesos de pensamiento racional en el inconsciente; lo hace en su trabajo metapsicológico «Lo inconsciente». En un esbozo de los distinguos tópicos entre el inconsciente y el sistema preconscious-consciente, Freud deja asaz claro que ve en el primero un dominio *no lingüístico*. Esencial para este distingo es su examen sobre «representaciones-palabra» (*Wortvorstellungen*) y «representaciones-cosa» (*Sachvorstellungen*). Cuando esboza la operación de estas «representaciones», Freud sostiene que las «representaciones-cosa» son «procesos de pensamiento inconscientes» que consisten en la movilización del deseo y culminan en condensaciones y desplazamientos. Este mudo ámbito del deseo —sostiene— sólo entra en intersección con las estructuras secundarias del lenguaje a través de un investimento psíquico en «representaciones-palabra». Ahora bien, en un resumen claro de este proceso, insiste en que esos dominios de la psique permanecen fenomenológicamente diferenciados. Dada la importancia de esta diferenciación para los fines del presente estudio, conviene citar aquí a Freud con cierta extensión:

«Parece que ahora podemos discernir enseguida la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Las dos no son, como supusimos, diferentes registros del mismo contenido en diferentes localidades psíquicas, ni tampoco estados funcionales diferentes de la investidura en la misma localidad; sino que la representación consciente incluye la representación de cosa más la representación de palabra que le corresponde, mientras que la representación inconsciente es la representación de cosa sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras-cosa de los objetos, las primeras y genuinas investiduras de objeto; el sistema *Prcc* nace cuando esta representación de cosa recibe una hipercatexia merced a su enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Podemos suponer que estas hipercatexias traen consigo una organización psíquica más elevada y hacen posible que a los procesos primarios sucedan los procesos secundarios que dominan en el *Prcc*. Y ahora también estamos en condiciones de enunciar con exactitud lo que la

represión, en las neurosis de transferencia, niega a la representación rechazada: su traducción en palabras que permanezcan adheridas al objeto. Una representación que no se ponga en palabras, o un acto psíquico que no sea hipercatectizado, permanece en lo sucesivo en el *Icc* en un estado de represión».⁵⁴

En este punto podemos volver a Lacan. He aquí la conclusión del anterior examen acerca de la naturaleza representativa del inconsciente: cuando Lacan afirma que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», es evidente que no se inspira en Freud. Más bien, su empleo y radicalización de los términos saussureanos busca constituir al teórico como un formalizador de la trama significativa del «lenguaje del deseo». Cuando afirma que el lenguaje es coextensivo con el inconsciente, Lacan expone un conjunto de reglas impersonales que gobiernan el campo de la pasión humana. No obstante, del hecho de que la expresión manifiesta del deseo esté a menudo mediada por el discurso no se sigue que el inconsciente mismo sea un «lenguaje». En este aspecto, las interesantísimas disquisiciones de Freud sobre los deslices en el habla, así como sobre otras infracciones lingüísticas, se pueden considerar un intento de rebasar el umbral del lenguaje hacia aquel reino no discursivo de la representación y el afecto. De hecho, como lo destacó Freud, la razón por la cual los analistas hacen sus indagaciones con palabras está en que buscan descubrir las características decisivas de la psicodinámica de representaciones de los sujetos humanos: hallar las maneras variadas en que se relacionan consigo mismos, con otros, con el amor, la sociedad, etcétera.

Los párrafos anteriores indican que no se puede concebir el inconsciente por las diferencias intrínsecas a una estructura lingüística, sino que se lo debe entender como una organización significativa de formas de representación, de impulsos y de afectos. Como lo indican los escritos de Freud, aquí «representación» no es una mera intersección vacía entre el propio-ser y unos objetos exteriores, sino una energética obrante por la que los individuos organizan un conjunto de experiencias como actividad de representación. En tanto está *del otro lado del lenguaje*, pues, el inconsciente es un recurso creador por el que los sujetos humanos estable-

cen un espacio interpersonal entre propio-ser y otro. Esta capacidad de representación —repitámoslo— es creadora en el más pleno sentido del término, y no se la debe reducir a la lógica determinista de una «estructura». En un plano analítico, es el principal recurso por el cual las personas reflexionan sobre fantasías, y es esencial al proceso por el que se alcanza autonomía. El nexo entre representación inconsciente y autonomía es una cuestión que examinaré con más detalle en el capítulo conclusivo del presente estudio. Pero en este punto las consideraciones anteriores nos llevan derechamente a cuestionar ciertos supuestos del relato de Lacan sobre el orden simbólico.

La sociedad y las formas simbólicas

Acompaña a la reconceptualización de Lacan del dualismo consciente/inconsciente en tanto relación lingüística, según ya apuntamos, una insistencia estratégica en el poder ordenador de lo simbólico. Lo simbólico, para Lacan, hace intrusión en el mundo de plenitud imaginaria y clausura narcisista del niño pequeño, para referirlo a sentidos sociales tradicionales. El lenguaje, lo simbólico, la ley: he ahí, en la teoría de Lacan, los mecanismos que fuerzan a los individuos a enfrentar el mundo exterior. Pero en la obra de Lacan el sujeto individual se ve esencialmente pasivo en relación con el orden simbólico. Como se concede a lo imaginario escaso poder creador, lo simbólico aparece predominantemente en Lacan como una fuerza que ordena a la psique en formas socializadas: se trata, en este caso, de un orden que determina las reacciones psíquicas de las personas frente a las instituciones sociales. En esta sección conclusiva, expresaré mi desacuerdo con estos supuestos deterministas de la obra de Lacan, y pondré de manifiesto que así se descuidan la creatividad de la psique y el espacio del campo social.⁵⁵

A pesar de la insistencia de Lacan en que el deseo sólo existe como «falta», parece evidente que, en el nivel del orden simbólico, esta «falta» termina toda ella entretejida y estructurada por un orden intersubjetivo de habla. Interesan aquí varios aspectos de esta *estructuración* del deseo. En primer lugar, los sujetos humanos aparecen, en la teoría

de Lacan, siempre alienados porque el lenguaje se concibe como un sistema de diferencias, extrínseco a la satisfacción y a la pasión humanas. La inserción del sujeto en el orden simbólico despedaza la plenitud imaginaria del espejo reflejante, y se abre una hiancia inmutable entre significante y significado al paso que el deseo «se hunde» o «se eclipsa» en aquel sistema de diferencias lingüísticas que es, para Lacan, el inconsciente. Es así como él presenta este *primado de lo simbólico*: «El efecto del discurso es la causa introducida en el sujeto. En virtud de ese efecto, él no es la causa de sí mismo; lleva en sí el gusano de la causa que lo roe (. . .) [El sujeto] nada podría significar salvo para otro significante: al que entonces el sujeto que escucha se ve reducido».⁵⁶ En segundo lugar, esta insistencia en la determinación simbólica del deseo y la subjetividad tiene su fundamento, para Lacan, en la ley prohibitiva, el Nombre-del-Padre. Como vimos, se atribuye universalidad a la acción de esta ley. «Es en el *Nombre-del-Padre* —escribe Lacan— donde tenemos que reconocer el soporte de la función simbólica que, desde los albores de la historia, ha identificado su persona con la figura de la ley».⁵⁷

Aunque la obra de Lacan muy sugerentemente insiste en que un tercer personaje es el destinado a romper la díada imaginaria de hijo y madre, sus imprecisas referencias a la ley y a la estructura del lenguaje tan pronto plantean cuestiones referidas al contexto social, enseguida las dejan de lado. Consideremos algunas de las siguientes dificultades. Si el lenguaje como tal y el Nombre-del-Padre son los fundamentos de la alienación, esto es indicio seguro de que una amalgama homogénea de fuerzas sociales y políticas informa la estructura del deseo. ¿Pero necesariamente ocurre que la introducción del lenguaje, de la ley y de la función del padre operen siempre de manera tan uniforme para instituir una diferenciación psíquica? ¿Siempre tienen un efecto tan rígido y represivo? Parece evidente que este relato indiferenciado de Lacan sobre la ley y lo simbólico yerra en simplificar la riqueza y los caminos contradictorios que instituyen a aquellas fuerzas como el resultado de relaciones sociales y políticas específicas. A diferencia de la teoría crítica, que reconectó la psique a la sociedad y a la política —según vimos en los capítulos 2 y 3—, la ley generalizada de Lacan descuida entender las fuerzas sociales y políticas que distin-

guen entre sí prácticas tan diversas como el lenguaje de las relaciones familiares modernas, el de Auschwitz, el de la carrera nuclear armamentista, etc. Estas fuerzas de lo social no se pueden abstraer, en su influjo sobre la realidad psíquica, en una estructura universal de lenguaje. Obrar así es destruir la constitución política e histórica del lenguaje, y en particular la manera en que ella configura la subjetividad y el deseo humanos. Aunque el propio Lacan quizás hubiera rechazado esta interpretación universalista de su teoría, es evidente que su omisión en fundar la psique en contextos sociales e históricos se presta a este tipo de crítica.

A modo de ejemplo, consideremos brevemente el análisis de Lacan sobre «La carta robada» de Edgar Allan Poe.⁵⁸ Su seminario sobre la narrativa de Poe es esclarecedor para nuestros fines porque indica con claridad que el primado universal del lenguaje y lo simbólico es una de las orientaciones principales de la teoría lacaniana. He aquí la cuestión clave: en contra de la opinión de los funcionarios de policía que aparecen en el cuento, para quienes su poder descansa en un monopolio de la fuerza, Lacan sostiene que en realidad proviene del ordenamiento simbólico del lenguaje. A juicio de Lacan:

«Un poder legítimo descansa siempre, como todo poder, en el símbolo. Y la policía, como todos los poderes, también descansa en el símbolo. En tiempos difíciles, como ustedes saben, los pueden arrestar como a ovejas si alguien les dice *Policía* y les muestra un carné, cuando en otro caso ustedes le habrían dado una paliza si osaba levantarles la mano».⁵⁹

¿Pero de verdad está la identidad del sujeto entregada al hado de lo simbólico como Lacan lo propone? En vista de la fuerza y la ambivalencia del afecto que se asocia con el inconsciente, sin duda que algo falla en la concepción de Lacan. Así caracterizado, el inconsciente sólo encarna los aspectos de nuestro sometimiento a la autoridad. Apenas deja espacio a nuestros sentimientos inconscientes de odio y de ira hacia las personas dotadas de autoridad. Pero son sin duda estos factores los que determinan lo que una persona se siente capaz de decir en contextos sociales específicos. La trama de deseo y de poder social es la que decide si los individuos habrán de aceptar o resistir los códigos simbólicos

que se les imponen. A despecho de lo influyentes que puedan ser los símbolos de autoridad, es un hecho que la organización jerárquica del poder social no va sin resistencias. En suma, pues, Lacan se interesa poco por las formas de representación o las razones afectivas que mueven a los sujetos a resistir la dominación social. Su concepto de lo simbólico se concentra más bien en los mecanismos del ordenamiento estructural de propio-ser e identidad subjetiva.

Sostengo que estos acentos deterministas de la teoría de Lacan producen una visión errónea de los nexos entre las aptitudes imaginarias y simbólicas de los sujetos humanos y los influjos más generales del campo social. Un relato teórico satisfactorio de estas interrelaciones tiene que centrarse en la compleja acción recíproca por la cual las significaciones simbólicas de la sociedad plasman la vida psíquica pero son replasmadas activamente por esta. O sea: se puede afirmar (con Lacan) que es necesario estudiar el ordenamiento simbólico de la psique, pero no lo es menos destacar aquellos puntos de apoyo que la psique presta al dominio social. Aunque no puedo considerar con detalle aquí todos los factores que intervienen en esta acción recíproca dialéctica, me parece indispensable señalar los siguientes puntos. Un relato correcto sobre la psique en su relación con el campo social debe reconocer que 1) en un nivel general, los sujetos humanos nunca son el producto pasivo de las formas simbólicas de la sociedad, sino que reciben esas significaciones de una manera activa y las reconstruyen creadoramente a la luz de su actividad de representación, y 2) la recepción de las significaciones simbólicas no opera simplemente sobre un cañamazo universal de diferencias lingüísticas, sino que ocurre en el interior de relaciones sociales que son asimétricas con respecto a la distribución de poder. Consideremos, en fin, estos puntos con algún detalle.

Toda experiencia psíquica del mundo social es mediada: el proceso que Freud denominó «sublimación». En general, la naturaleza de la sublimación consiste en la transición de un investimento libidinal desde un cumplimiento imaginario «interior» hacia una actividad socio-simbólica «exterior», como la pintura, la música, la conversación, etc. En suma, atañe al enigma de la cultura como tal, vista desde un ángulo psíquico. Aunque Freud nunca elaboró por completo el concepto de sublimación, dejó un valioso esbozo de este pro-

ceso en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. La sublimación —sostuvo— «consiste en que la tendencia sexual abandona su meta dirigida al placer parcial o al placer de la reproducción, y adopta otra que se relaciona genéticamente con la resignada, pero ya no es ella misma sexual, sino que se la debe llamar *social*». ⁶⁰ Y en otro lugar Freud sostiene que la sublimación nace de un desplazamiento de energía libre que entra en intersección con el campo social a través de un cambio en el objeto o en las metas de los impulsos libidinales. ⁶¹ Esta concepción de los nexos entre el campo imaginario y el socio-simbólico nos alerta —me parece— para muchos de los defectos del relato de Lacan sobre lo simbólico. En efecto, indica que la transición desde una omnipotencia imaginaria hasta el plano simbólico de las significaciones sociales no procede de un superyó supra-individual ni de una «ley» uniforme, sino del investimiento psíquico en condiciones sociales (exteriores) que derivan de la aptitud representativa de la psique, donde cada uno de estos aspectos es irreductible al otro.

Es cierto que en este punto las complejidades teóricas son inmensas. ¿Cómo la psique se enmaraña en significaciones sociales que al comienzo le son exteriores? ¿Cómo se produce la interfase entre realidad psíquica y apropiación de objetos sociales? El análisis de los «objetos transicionales», elaborado por D. W. Winnicott, proporciona un punto de partida fecundo para estudiar estas cuestiones, en tanto se centra en los nexos entre creatividad de la psique, simbolización y cultura. ⁶² «Objetos transicionales» designan, en la teoría de Winnicott, el «descubrimiento» activo de un espacio potencial entre propio-ser y otro, realidad interior y mundo exterior, o «tendido de un puente» entre ambos. El uso y dominio de un objeto transicional por parte del niño, como un juguete o una manta, indica para Winnicott la intervención de un plano simbólico así como el «advenimiento» del infante para una realidad intersubjetiva. Este hallazgo de la realidad exterior necesariamente trae consigo el descubrimiento de otros individuos y de cosas. Lo explica Winnicott: «El objeto [transicional] es un símbolo del bebé y de la madre (o de parte de la madre). El uso de un objeto simboliza la unión de dos cosas ahora separadas, bebé y madre, en el instante en que se inicia su separación». ⁶³ Por lo general, este proceso incluye una represión de la madre

como objeto erótico. Estas represiones hacen que el niño reconozca que la madre tiene existencia independiente, fuera y más allá del propio-ser. Pero Winnicott explica que, desde los primerísimos días de vida, sentimientos inconscientes ejercen un influjo profundo sobre estas elaboraciones simbólicas de las relaciones entre propio-ser y otro. Para esta concepción, los aspectos imaginarios, inconscientes, de la vida psíquica no impiden sino que estructuran de manera activa el espacio transicional de simbolización. Lo simbólico no es, como en el caso de Lacan, una estructura alienante que «se imponga» al propio ser a través del lenguaje. Más bien, como lo destaca Winnicott, es un elemento habilitador por cuyo intermedio se vivencia una realidad compartida.

El investimiento de formas imaginarias, inconscientes, en la simbolización y la cultura tiene por base la alteración de la mónada psíquica y la participación activa del propio-ser. Esto supone una transformación esencial en la meta de los impulsos libidinales y su entrelazamiento en el mundo de objetos. El infante, según lo expone Winnicott, «crea un objeto, pero este no habría sido creado como tal si no hubiera estado presente ya». ⁶⁴ Ese investimiento imaginario en formas simbólicas compartidas es importante porque pone de relieve que el sujeto humano no es un mero «efecto» del significante, sino que está comprometido activamente con el campo social, y lo transforma. Desde este punto de vista, la subjetividad no puede ser determinada por el orden socio-simbólico; más bien se forma a través de este como *indeterminable*. Tal entrelazamiento de lo imaginario inconsciente, las formas simbólicas y la realidad exterior es un proceso continuo para el individuo. Explica Winnicott: «parto del supuesto de que la tarea de admitir la realidad nunca se completa, y ningún ser humano está exento del trabajo de relacionar realidad interior y exterior». ⁶⁵

Esta noción de Winnicott de «objetos transicionales» muestra que el propio-ser se enmaraña en las formas socio-simbólicas a través de su participación creadora con otros y con el mundo de objetos. Estas formas simbólicas no se imponen exteriormente al sujeto, pero tampoco quedan bajo la disposición plena de lo imaginario. Más bien, por la actividad representativa de lo imaginario, se las apropia y se las reconstruye como parte de una realidad compartida. En tanto lo imaginario y lo simbólico se entrelazan así, es vital

que la teoría social crítica vea que los sujetos humanos se constituyen y reconstituyen en el interior de diferentes configuraciones ideológicas y políticas en relación con formas simbólicas específicas de una cultura. En este contexto teórico, el lenguaje hace intersección con el sujeto y el deseo, no en tanto estructura «universal» de diferencias, sino como un fenómeno social e histórico infundido en redes más amplias de poder. Lenguaje e inconsciente no son coextensivos. Hablar un lenguaje es una *actividad sublimada*; una actividad que sitúa al sujeto en el interior de una vida social cotidiana y, también, de un conflicto ideológico que es específico de una cultura. Esto exige admitir que la organización imaginaria del sujeto es configurada por instituciones y prácticas socio-simbólicas, y las reconfigura. En el capítulo conclusivo esbozaré mi propio relato sobre el esencial enlace de estas dimensiones imaginarias del propio-ser con relaciones asimétricas de poder y de fuerza.

En este capítulo, en todo mi examen de las ideas de Lacan, propuse en lo esencial dos argumentos principales. El primero: que ni la elaboración de lo imaginario por Lacan ni la de la «falta» pueden ofrecer un criterio adecuado para comprender cómo la identidad propia y el propio-ser se vuelven inteligibles para el sujeto humano. En contra del imaginario «derivado» de Lacan, intenté mostrar que «desconocimientos especulares» y «falta» sólo pueden advenir para el sujeto *a través del* inconsciente primario. El segundo: cuando aborda por este camino los orígenes de la subjetividad y lo imaginario, Lacan recae consecuentemente en un relato demasiado determinista de lo simbólico. En este sentido, propuse algunas observaciones críticas sobre la aplicación que él hace de la lingüística estructural al inconsciente, y sobre su explicación del poder ordenador de lo simbólico.

Estas críticas traen vastas consecuencias para apreciar la importancia de la obra de Lacan en una teoría de la reproducción social, la dominación cultural y la ideología. En la última década, pos-estructuralista, cuando las doctrinas de Lacan influyeron fuertemente en la teoría social del mundo de habla inglesa, hubo muchos intentos de cuestionar, desde un punto de vista lacaniano, el entrelazamiento de subjetividad y relaciones sociales. Este punto nos proporciona una transición adecuada al próximo capítulo.

- 1 Estas son las principales obras de Lacan en las que me he basado para elaborar este capítulo: *Ecrits: A selection* (Londres: Tavistock Press, 1977); *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1979); *The Seminar of Jacques Lacan*, vol. 1: *Freud's Papers on Technique 1953-54* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), y *The Seminar of Jacques Lacan*, vol. 2: *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-5* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Para un interesante panorama introductorio sobre Lacan, véase B. Benvenuto y R. Kennedy, *The Works of Jacques Lacan* (Londres: Free Association, 1986), y Malcolm Bowie, *Lacan* (Londres: Fontana, 1991).
- 2 Para un tratamiento interesante de la influencia de la interpretación de Hegel por Kojève sobre Lacan, véase Peter Dews, *Logics of Disintegration* (Londres: Verso, 1987), capítulo 2.
- 3 Véanse los comentarios de Judith Butler sobre las erróneas interpretaciones de Hegel por Lacan en *Subjects of Desire: Hegelian reflections in twentieth-century France* (Nueva York: Columbia University Press, 1987): «Por descuidar la comedia de errores que marca a los viajes del sujeto hegeliano, Lacan injustificablemente le atribuye una trasparencia cartesiana» (pág. 196).
- 4 Sigmund Freud, «On narcissism», *SE*, vol. XIX, pág. 29.
- 5 D. W. Winnicott, «Mirror role of mother and family in child development», en *Playing and Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1980). Winnicott examina al «otro», para la constitución del propio-ser, como una existencia emocional y cognitiva en lugar de hacerlo como una superficie.
- 6 Jacques Lacan, «The mirror stage as formative of the function of the I», *Ecrits*, págs. 1-2.
- 7 Bowie, *Lacan*, pág. 21.
- 8 Lacan, *Ecrits*, pág. 2.
- 9 Jacques Lacan, «The subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious», en *Ecrits*, pág. 315.
- 10 Lacan, «The mirror stage», pág. 4.
- 11 Citado en Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis* (Chicago: University of Illinois Press, 1986), pág. 91.
- 12 Benvenuto y Kennedy, *The Works of Jacques Lacan*, pág. 174.
- 13 Lacan, «The subversion of the subject and the dialectic of desire», pág. 311.
- 14 Jacques Lacan, *Ecrits* (París: 1966), pág. 444.

- 15 Véase Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (Londres: Fontana, 1974).
- 16 Citado en Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan*, pág. 106.
- 17 Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pág. 20.
- 18 Butler, *Subjects of Desire*, pág. 191.
- 19 Lacan, «Agency of the letter in the unconscious», *Ecrits*, pág. 166.
- 20 Malcolm Bowie, «Jacques Lacan», en J. Sturrock, ed., *Structuralism and Since* (Oxford: Oxford University Press, 1979), págs. 130-1.
- 21 Lacan, «The function and field of speech and language in psychoanalysis», *Ecrits*, pág. 66.
- 22 *Ibid.*, pág. 68.
- 23 *Ibid.*
- 24 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (Londres: Cape, 1979), pág. 12.
- 25 El texto principal donde Lacan analiza las pretensiones objetivistas del «estructuralismo en tanto código» es el «Seminar on "The Purloined Letter"», *Yale French Studies*, nº 48 (1972), págs. 39-72.
- 26 Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, vol. 2, págs. 30-1.
- 27 Bowie, *Structuralism and Since*, pág. 134.
- 28 Citado en Dews, *Logics of Disintegration*, pág. 82.
- 29 *Ibid.*, pág. 79.
- 30 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (Nueva York: Columbia University Press, 1984), pág. 44.
- 31 Citado en Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan*, pág. 93. Las bastardillas son mías.
- 32 Castoriadis lleva desde hace muchos años un ataque crítico contra la teoría y el análisis lacanianos. Su crítica, que resumo en lo que sigue, y por la que siento gran simpatía, se expone en *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1987).
- 33 *Ibid.*, pág. 3.
- 34 Véase Cornelius Castoriadis, *Crossroads in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), capítulo 2.
- 35 *Ibid.*, pág. 57.
- 36 Kohut y Kernberg, como Freud, no entienden en sus escritos el narcisismo como un dato ontológico, sino como una relación imaginaria con el propio-ser y sus objetos, que potencialmente está expuesta a reflexión crítica, alteración y cambio. Para una buena reseña sobre lo que Kohut denomina las «líneas de narcisismo», véanse M. Elson, ed., *The Kohut Seminars on Self-psychology* (Nueva York: Norton, 1985), y Otto Kernberg,

- Borderline Conditions and Pathological Narcissism* (Nueva York: Jason Aronson, 1975).
- 37 Véanse Manfred Frank, *What is NeoStructuralism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), capítulos 19 y 20, y Dews, *Logics of Disintegration*, capítulo 3.
- 38 Frank, *What is NeoStructuralism?*, pág. 309.
- 39 Dews, *Logics of Disintegration*, págs. 88 y sigs.
- 40 *Ibid.*, pág. 90.
- 41 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trad. de A. Sheridan (Harmondsworth: Penguin, 1979), pág. 103.
- 42 Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, págs. 288-91.
- 43 Jacques Lacan, «Seminar of 21 January 1975», en J. Mitchell y J. Rose, eds., *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* (Londres: Macmillan, 1982), pág. 165.
- 44 Para excelentes reseñas críticas sobre la aplicación que hace Lacan de la lingüística estructural al inconsciente, véanse los siguientes estudios: David Macey, *Lacan in Contexts* (Londres: Verso, 1988); Cornelius Castoriadis, «Psychoanalysis: project and elucidation», en su *Crossroads in the Labyrinth*; Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An essay on interpretation* (New Haven: Yale, 1970), de quien es la siguiente consideración, que creo próxima a mi posición sobre Lacan: «Si tomamos el concepto de lingüística en el sentido estricto de ciencia de los fenómenos de lenguaje encarnados en cierto lenguaje, organizado este, por lo tanto, el simbolismo del inconsciente no es *stricto sensu* un fenómeno lingüístico. Este es un simbolismo común a varias culturas con independencia de su lengua; presenta fenómenos como los de desplazamiento y condensación, que operan en el nivel de las imágenes y no en el de la articulación fonémica o semántica», pág. 399; y véanse también las críticas de Jacques Derrida a las tendencias estructuralistas de Lacan: «Le facteur de la vérité», en *The Post Card* (University of Chicago, 1987).
- 45 F. Jameson, *The Ideologies of Theory*, vol. 1: *Situations of Theory* (Londres: Routledge, 1988), pág. 88.
- 46 Lacan, «Agency of the letter in the unconscious», pág. 161.
- 47 Véase Jean-François Lyotard, «The dream-work does not think» y «Beyond representation», en Andrew Benjamin, ed., *The Lyotard Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989). Nótese también la sugestiva estocada que Lyotard da a Lacan, donde corrige la opinión de que Freud se ocupó sobre todo de operaciones lingüísticas en la psique, en esta nota al pie: «Freud dedica cinco páginas al desplazamiento, contra veintiséis donde trata sobre la condensación, *noventa y cinco sobre el*

- miramiento por la figurabilidad, y veinte sobre la elaboración secundaria», pág. 53, n. 23 (las bastardillas son mías).
- 48 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, SE, vol. V, pág. 507 (las bastardillas son mías).
- 49 Lyotard, «The dream-work», pág. 19.
- 50 *Ibid.*, pág. 51.
- 51 *Ibid.*, págs. 22-3.
- 52 *Ibid.*, pág. 27.
- 53 Para una excelente crítica de la posición de Lyotard sobre el inconsciente en su nexa con la destrucción de elaboraciones secundarias de lenguaje, véase Dews, *Logics of Disintegration*, capítulo 4.
- 54 Sigmund Freud, «The unconscious», SE, vol. XIV, págs. 201-2.
- 55 El tratamiento que doy en lo que sigue sobre la sociedad y lo simbólico debe mucho a Castoriadis, cuyos puntos de vista examiné en el capítulo 1. Véase el examen de Castoriadis sobre la apropiación de lo social por la psique en *The Imaginary Institution of Society*, págs. 308-20.
- 56 Citado en Frank, *What is NeoStructuralism?*, págs. 304-5.
- 57 Lacan, *Écrits*, pág. 67.
- 58 Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, vol. 1, págs. 191-205.
- 59 *Ibid.*, pág. 201.
- 60 Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-analysis*, SE, vol. XVI, pág. 345.
- 61 Véase Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, SE, vol. XVI.
- 62 D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (Londres: Hogarth Press, 1965), y *Playing and Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1974).
- 63 Winnicott, *Playing and Reality*, pág. 97.
- 64 *Ibid.*, pág. 83.
- 65 *Ibid.*, pág. 13.