

UNA LECTURA DE LACAN

Mi aproximación a Lacan es conscientemente unilateral. No pretendo internarme en el mundo laberíntico, barroco y espectacular de su teoría y su práctica psicoanalíticas. No tengo tampoco la intención de destacar las aportaciones que enriquecen sus *Escritos* y *Seminarios*. Mi intención es llevar a cabo una *lectura filosófica y epistemológica* de su obra. Para poder realizar tal cosa, en la medida de mis posibilidades, voy a analizar algunos de sus textos llevando conmigo en todo momento la pregunta: ¿Cuáles son la teoría del conocimiento y la concepción del mundo que subyacen en el fondo (y a veces flotan en la superficie) de esta nueva versión del psicoanálisis?

Es evidente que Lacan, para escapar del "naturalismo" freudiano, apela o se vale de la lingüística estructuralista de Ferdinand Saussure. Orientado en tal sentido, lleva a cabo tres operaciones:

a) Además de negarle el carácter de ciencia al psicoanálisis —y considerarlo mejor como una práctica *sui generis*—, reemplaza en medida importante el vocabulario "cientificista" de Freud por la terminología lingüística. Concibe, además, la "realidad" del alma humana ya no como un *aparato*, sino como un *lenguaje* o una *retórica*. Cuando dice, por ejemplo: "Hablar de un exceso de *libido* es una fórmula vacía de sentido" (*Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*),² está recusando la manera "energética" en que Freud enfoca las cosas. Lacan sustituye, pues, la concepción "naturalista" y sus leyes por la que podemos llamar noción *sintáctica* de la psique.

b) Le confiere un mayor peso al significante que al significado, con lo que, al igual que una buena parte de los filósofos del lenguaje contemporáneos, cae en esa modalidad del idealismo subjetivo que es el idealismo subjetivo *lingüístico*.

c) A partir del "cambio de ámbito" al que se refiere el punto 1, y teniendo a Freud como modelo, Lacan construye la novedad de su discurso e introduce sus aportaciones al psicoanálisis. Por ello afirma:

Nuestra doctrina del significante es en primer lugar disciplina en la que se avezan aquellos a quienes formamos en los modos de efecto del significante en el advenimiento del significado, única vía para concebir que inscribiéndose en ella la interpretación pueda producir algo nuevo. ³

Lo cual quiere decir, para afirmarlo llanamente, que sólo en la relación significante-significado puede la interpretación producir alguna novedad. A

pesar de sus aportes que enriquecen el psicoanálisis y la obligación de reflexionar sobre sí mismo, Lacan es, a mi parecer, un revisionista en el sentido fuerte del término. Un revisionista de Freud, como lo fueron Bernstein, Ledebour, Saverio Merlino o los *fabianos*, de Marx. Revisar, en este sentido, no sólo es corregir, enmendar la plana, sino *socavar aspectos esenciales* de la doctrina a la que se dice pertenecer. Los *revisionistas* argumentan que las condiciones históricas han dado tal vuelco desde la época en que vivieron Marx y Engels, que es necesario modificar para enriquecer algunas de las concepciones de la teoría de Marx. Pero esta supuesta adaptación al cambio de circunstancias, les servía de pretexto para introducir en aquella puntos de vista no marxistas, los cuales eran puntos de vista de filiación burguesa o pequeño-burguesa, pero con ropaje marxista. Algo semejante ocurre, me parece, con Lacan: en nombre de actualizar el freudismo, limpiarlo de "inercias naturalistas", etc., nos presenta, desde el punto de vista filosófico, un Freud deshuesado y titubiente, pleno de sinsentidos y ambigüedades.

Para demostrar esto iré por partes y examinaré punto por punto.

Primero. Para Lacan no sólo hay un lenguaje hablado por el sujeto (el habla del existente) sino un sujeto hablado, dicho, estructurado por el lenguaje. A partir de esta intuición, el psicoanalista francés elabora su programa de investigación y práctica teórica: "El programa que se traza para nosotros es entonces saber cómo un lenguaje formal determina al sujeto".⁴ Tal es el inicio, pero también el fin de sus escritos. No es que al principio fuera la acción, como sentenciara Goethe, sino el verbo.⁵ Como se sabe, el joven Freud se dio a la búsqueda, tras de sus estancias en Salpêtrière y Nancy, y el conocimiento de las propuestas terapéuticas de Charcot y Bernheim, del método adecuado para llevar a cabo un psicoanálisis exitoso. Pasó por los procedimientos de la hipnosis, la sugestión, el método hipno-catártico, hasta dar con la *cura por la palabra*. Lacan al respecto afirma: "Que el enfermo sea escuchado como es debido en el momento en que habla, es lo que queremos lograr"⁶ Aquí parece coincidir Lacan con su modelo, pero eso es sólo una apariencia porque, como iremos viendo, el *método* freudiano, aquello que le ayuda a "deshollinar la chimenea" (o sea la libre asociación de ideas dada en y por la palabra), se convierte en Lacan, por así decirlo, en *sistema*, fondo y superficie, sustancia y forma. De ahí que la definición del *hombre* que nos da Lacan como "el sujeto donde el 'ello' puede hablar",⁷ prepara el terreno para su propuesta de que la práctica psicoanalítica, en cuanto método y sistema, "procede al desciframiento de los significantes sin consideración por ninguna presupuesta forma de existencia del significado".⁸ Cuando deliberadamente se deja de lado

o sin consideración la intencionalidad del significante, cuando no se ve que éste *proviene en* algún aspecto del significado y *va hacia él*, nos encerramos en la *gramaontología* de la que hablara Habermas. Todos los fenómenos psíquicos, a partir de entonces, se convierten en aspectos del lenguaje. La forma tradicional de ver el funcionamiento y el disfuncionamiento del alma humana, en la tradición psicoanalítica, sufre tal vuelco que el psicoanálisis en general parece ser un capítulo de la lingüística. Veamos, entre estas mutaciones de sentido, lo que ocurre con el *inconsciente*, con el *síntoma*, con el sueño, con el *acto fallido*, con el *yo*, etc.

A Lacan le molesta el uso mismo del término *inconsciente*. Mas este repudio conceptual u ojeriza terminológica, atenta contra la pieza clave y la matriz teórico-práctica mediante la cual Freud establece la *ruptura epistemológica* (Bachelard) con la vieja psicología, esencialmente *conciencialista*, en vistas a engendrar el psicoanálisis. Dice, en efecto: "espero que muy pronto se ha de renunciar al empleo de la palabra 'inconsciente' para designar lo que se manifiesta en la conciencia".⁹ Supone que el psicoanálisis no debe seguir hablando de inconsciente porque éste, o aquello de lo que habla, no sólo tiene la estructura del lenguaje, sino que *es* un lenguaje específico. En efecto: "es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente".¹⁰ Para Freud el *inconsciente* no sólo es aquella parte del alma que permanece en las tinieblas para la *conciencia* y la *preconciencia*, sino el reservorio de las pulsiones que el cuerpo "pone" en el alma. Sin embargo, Lacan opina que hay que revisar "la idea de que el inconsciente no es sino la sede de los instintos".¹¹ El psicoanalista francés no puede aceptar la idea freudiana del contenido del "inconsciente" porque Este (que se halla estructurado como sintaxis) más bien es un reservorio de locuciones. Hay que concluir, en fin que "el inconsciente tiene la estructura radical guaje".¹² El "inconsciente" —en la interpretación lacaniana— está estructurado *como* lenguaje porque, lejos de ser una instancia donde crepitan afecciones e impulsos, *es* un lenguaje. Y es que Lacan hace votos porque "la vía abierta por Freud no tenga otro sentido que el que yo reanudo: el inconsciente es lenguaje".¹³

Reflexionemos un momento en la idea —verdadero núcleo de la revisión lacaniana— de que *el inconsciente está estructurado "como" lenguaje*. El "como" significa "a la manera de". Si es así, la frase en cuestión implica una analogía o una metáfora: en ella se destaca que hay una similitud entre la forma en que está estructurado el inconsciente y la manera en que lo está el lenguaje. Si es así, y el *cambio de terreno* lacaniano se basa en una metáfora, su frase famosa debe encarnar también la estructura de esta última. *La metáfora es, entre otras cosas, el significante de un símil*. No hay verdadera metáfora si el poeta o el

escritor no descubre que, por alguna razón, dos cosas se parecen. Si se escribe:

Los cristales de la ventana,
consternados,
se empapan de lluvia,

el poeta (Stefan George) pone de relieve una analogía entre los *cristales de la ventana* y un objeto tácito: las *mejillas*. A diferencia del símil que destaca el parecido entre dos objetos y que lo hace expreso ("el cielo *se parece* al mar"), la metáfora se basa en la semejanza de dos cosas, pero las identifica (el cielo *es* el mar). En el ejemplo puesto anteriormente podríamos decir que los *cristales de la ventana* son de manera tal unas *mejillas* que se ven empapadas, como éstas, por las lágrimas (lluvia). La palabra que nos conduce a la aprehensión de la metáfora es *consternados*. Los cristales *consternados* —traídos al redil de lo humano por la sugerencia poética— pueden llenarse, en efecto, de lágrimas. Pero la metáfora no es sólo un significante que señala una semejanza, sino que también designa una diferencia. Su estructura es siempre *semejanza-diferencia*. Si leemos el "cielo se parece al mar", tácitamente estamos diciendo: pero es claro que no es el mar. *La analogía destaca lo que tienen en común dos cosas entitativamente* diversas. Aunque la diversidad de lo comparado se silencie, no deja de existir y es algo así como la montura donde se inserta la piedra preciosa de la semejanza. Los poetas a veces quieren poner de relieve no sólo la semejanza, sino el telón de fondo de las diferencias o algún rasgo derivado de él. De ahí que digan, por ejemplo:

el cielo es un mar

hecho para los peces

voladores...

Aquí no sólo hay una similitud entre el cielo y el mar, sino también la diferencia de que uno se halla en lo alto y otro en lo bajo; por eso se trata de un cielo que no es tan alto que no tenga nada que ver con el mar, ni tan bajo que, identificado sin más con éste, pierda su diferencia consustancial: la altura.

Si la frase: *el inconsciente está estructurado "como" lenguaje* es una metáfora, y ésta es un condensado de semejanzas y diferencias, podríamos decir también: *el inconsciente, en algún sentido, no está estructurado "como" lenguaje*. Cuando decimos: *la rosa es una mano*, pensamos, antes que nada, en el parecido que

puedan tener ambos objetos, y a continuación que, si se asemejan, la misma analogía, además de autopropoñerse, nos revela que se trata de dos entes diversos. Se parecen, sí, pero precisamente por asemejarse, se diferencian.

El sentido del "como" pudiera ser más profundo y basarse no en la analogía, sino en una *identidad estructural*. El sentido del "como" podría ser, en efecto, que *el inconsciente y el lenguaje tienen o comparten la misma estructura*. Pero si es así, lo mismo podríamos decir: "*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*" que "*el lenguaje está estructurado como un inconsciente*". Saussure estaría trabajando con las herramientas de Freud y Freud con las de Saussure. En este sentido —perteneciente más bien a la *semiología*— todo lenguaje sería una estructura, pero también toda estructura sería un lenguaje. Se podría decir, por ejemplo, "el sistema solar, la galaxia o el cosmos en su conjunto están estructurados 'como' un lenguaje y, también, el lenguaje está estructurado 'como' el sistema solar, la galaxia o el cosmos en su conjunto".

El "como" quizás quiera decir no que el inconsciente se parezca al lenguaje (primera hipótesis), ni que tenga la misma estructura que el lenguaje (segunda hipótesis) como muchos otros agrupamientos estructurales, sino que el inconsciente *es* un lenguaje. Pero si es así, tal punto de vista nos pone frente a dos problemas:

a) Se sacrifican las diferencias entre dos realidades (que pugnan por diferenciarse), con la consecuencia de que si el inconsciente es un lenguaje hay que responder al interrogante: ¿Por qué no considerar el lenguaje como un inconsciente? Si A es B, B tiene que ser A.

b) La identificación lacaniana del inconsciente y el lenguaje no parece hacer referencia a un acotamiento regional de la semiótica o de la ciencia de los signos. De acuerdo con esta ciencia, no sólo habría el lenguaje del inconsciente, sino también los lenguajes del habla, de la matemática, del arte, de los animales y, rebasando los muros de la antropomorfización, de la naturaleza en todas y cada una de sus particularidades.

Lacan se desliza frecuentemente de las hipótesis sobre que el inconsciente *parece* funcionar como un lenguaje, o sobre que *tiene la estructura* de un lenguaje, a la noción *gramatológica* de que *el inconsciente es igual al lenguaje*.

La aparición de un lenguaje en las diferentes disciplinas, lo mismo en la música, la fisiología, la astronomía, el ajedrez, etc., no es un disparate o algo jalado de los cabellos, sino algo semiológicamente concebible. Aquí los lenguajes jugarían el mismo papel que, por ejemplo, las diferentes prácticas —teoría de las diferentes prácticas (TDP)— o las diferentes lógicas —teoría de las diferentes lógicas (TDL). Pero las TDP y TDL no encarnan en los quehaceres

del hombre desvirtuando y anulando su realidad: ya que el hombre no es práctica sino un *ente* que realiza una práctica, y la acción política no se disuelve en lógica, sino que *tiene* su lógica.

Por eso, con la misma fuerza de argumentación con que Lacan afirma que "*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*", es posible asentar que: *el inconsciente está estructurado "como una lógica"*. La lógica no es sino el *modus operandi* de algo. Como no podemos decir, con Hegel, que todo lo real es racional y todo lo racional es real, tenemos que destacar que la lógica examina la manera de operar de un fenómeno natural, social o psíquico, sin creer que la *logicidad* fagocita su campo de operaciones y, des-realizándolo, pasa a ocupar su territorio. Lo mismo ocurre con el concepto de lenguaje en su sentido semiótico más general. El lenguaje no es sino el *modus operandi* de un fenómeno. Como tampoco nos es posible afirmar que todo lo real es hablante y todo lo hablante es real, es necesario subrayar que la semiótica conlleva también el modo de hablar de lo natural, lo social y lo psíquico, sin creer que la *lingüicidad* devora la identidad en la cual opera, convirtiéndola en una *sintaxis descamada*.

Toda terapia debe partir de una clara sintomatología. El síntoma es la *señal* de una disfunción, un llamado de alerta, un grito de las entrañas. Para Freud es el *indicio* de una pulsión censurada. Cuando la libido, buscando realizarse, se topa con la represión —proveniente de un yo "manipulado" por el *superyó*—, tiene dos caminos: el de la sublimación o el de "fijarse" en un síntoma. Lacan, reconsiderando el *síntoma* a la luz de su psicoanálisis lingüístico, arguye que: "El síntoma no se interpreta sino en el orden del significante".¹⁴ El síntoma de la histeria, por ejemplo, "muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción".¹⁵ Así como algunos de los presocráticos aludían al "camino ascendente" o al "camino descendente" para explicar la multiplicidad de lo real a partir de un elemento (el aire, por ejemplo, en Anaxímenes), Freud habla también de una vía que va del conflicto al síntoma y otra —que es la psicoanalítica que vuelve del síntoma al conflicto o, si se tratara del sueño, de un camino, emprendido por la *elaboración onírica*, que va del contenido *latente* al contenido *manifiesto*, y del camino inverso, llevado a cabo por la *interpretación del sueño*, que se desplaza desde el contenido *manifiesto* al contenido *latente*. Tanto en un caso como en el otro, el "camino ascendente" es el camino de la neurosis o de la conflictiva psicológica, y el camino "descendente" el que recorre el psicoanálisis, como parte importante de su pretensión terapéutica. En Lacan todo ocurre entre palabras: el significante busca, con su vocablo de *inscripción*, que tome la palabra el "significado". De ahí que diga: "El síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él

mismo está estructurado como lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada".¹⁶ El síntoma es, entonces, un "significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto".¹⁷ El síntoma se interpreta, se evalúa, se examina con la "lupa teórica" de la investigación. En una palabra, se lee. "Si el síntoma puede leerse es porque él mismo está ya inscrito en un proceso de escritura".¹⁸ Todo esto ocurre, entonces, porque "hay enfermedades que hablan".¹⁹

Las enfermedades hablan y también algo nos *dicen* los sueños, los lapsus, los actos fallidos, los chistes. Freud investiga, de manera acuciosa y reveladora, el *significado* de estas expresiones del inconsciente en tres libros clásicos: *La interpretación de los sueños* (1900-1901), la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905). En Freud habla el inconsciente, pero *no es* (no se plantea que sea) *algo hablado*. El inconsciente en Freud, como diría Lacan, es "un sujeto en el sujeto";²⁰ es una *realidad anímica* que, con mayores o menores dificultades, toma la palabra y pretende ser escuchada. En Lacan, en cambio, tanto el *sujeto-del-inconsciente* como el *sujeto-de-la-conciencia* se volatilizan, se deshacen y son inmolados en aras de la lingüicidad. Lacan apunta:

¿No son éstos, en efecto, los tres registros, objeto de las tres obras primordiales donde Freud descubrió las leyes del inconsciente y donde, si ustedes las leen o releen con esta clave, tendrán la sorpresa de comprobar que Freud, al anunciar estas leyes en detalle, no hizo sino formular de antemano las que Ferdinand de Saussure sólo habría de sacar a luz algunos años más tarde, abriendo el surco de la lingüística moderna?²¹

Creo que resulta ya posible destacar algunas de las diferencias sustanciales entre Lacan y Freud. Para que este deslinde quede más claro, conviene distinguir entre el *habla del hablante* y el *hablante del habla*. A Freud le interesa perseguir, aprehender, escuchar el *habla* del hablante, lo que dice en lo que dice, en la forma en que lo hace o en los silencios *significativos* que aparecen en él. Freud no pone en duda la *realidad anímica* —consciente o inconsciente— que, mediante la síntesis de la apercepción, deviene sujeto, y sujeto que habla, que habla para decir o para ocultar, para decirse o desdecirse. Lacan acepta, desde luego, este punto de vista —¿que es el punto de vista de todo psicoanálisis!—, sin embargo, empujado por su concepción gramaontológica, investiga al *hablante* del habla y llega a la conclusión de que la estructura de éste es idéntica a la del habla del hablante.

El secreto del sueño está, para Lacan, también en la lingüística. Y no sólo porque el inconsciente —que es el personaje fundamental de los sueños— está estructurado "como" un lenguaje, sino porque su manera de operaren el

ámbito onírico corresponde también a la filología. "El sueño —dice Lacan— tiene la estructura de una frase".²² En nuestros sueños se realizan los diferentes tropos que examina la retórica. Nuestros sueños se desenvuelven en metonimias, sinécdoques, metáforas, etc. El sueño del niño, por ejemplo, "representaría la ideografía primordial" y el del adulto "el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes".²³ Superficialmente parecen coincidir Lacan y Freud en la estrategia interpretativa de los sueños. Si Freud dice que, aunque el trabajo onírico va de lo *latente* a lo *manifiesto*, la interpretación psicoanalítica penetra de lo *manifiesto* a lo *latente*. Lacan recusa esta terminología, pero la que propone (la de *significante-significado*) parece coincidir con la freudiana. Para él, en efecto, aunque el *significado* genere, en la retórica del sueño, el *significante* (que corresponde a lo *manifiesto* en Freud), la interpretación del sueño debe "leer" en el *significante* el *significado* oculto (que corresponde a lo *latente* en Freud). Parecen coincidir, pero "detrás" de lo *manifiesto* y lo *latente* freudianos hay una *realidad anímica* que "habla" de cierta manera o tiene cierta lógica, mientras que detrás del *significante* y el *significado* lacanianos no hay nada... ya que para Lacan el lenguaje no es la "materialización" del pensamiento o del inconsciente como lo es para Freud, sino la realidad última y constitutiva del sujeto.

Dos son las formas fundamentales en que, de acuerdo con Freud, opera el trabajo onírico: la *condensación* (*Verdichtung*) y el *desplazamiento* (*Verschiebung*). Aunque el inconsciente se despliega con relativa libertad en el sueño, la represión no deja de existir. Y ésta es la que, al pasar del contenido *latente* al *manifiesto*, reelabora el material onírico en esas dos formas principales de estructuración. La *condensación* es la unificación, por parte del durmiente, de varias personalidades o situaciones en una sola, mientras que el *desplazamiento* es el reemplazo de una imagen personal o una circunstancia por otra. En ambos casos hay un *ocultamiento*, disfraz o enmascaramiento "exigido" por la represión. Lacan considera que, ya que el inconsciente se halla estructurado como lenguaje y la realidad misma del sujeto es una realidad simbólica, lo que acaece en el sueño, o lo que se expresa en el delirio del soñante, son tropos o figuras retóricas. Los tropos más socorridos son, en efecto, la metonimia y la metáfora. La *metonimia* consiste en tomar la parte por el todo. Por ejemplo, tomar la vela por el barco.²⁴ La *metáfora* consiste en tomar una palabra por otra.²⁵ A partir de esto, Lacan va a llevar a cabo un doble reemplazo: el *desplazamiento* por la *metáfora* y la *condensación* por la *metonimia*. Por ello nos dice que la *Verdichtung* "es la estructura de la sobreimposición de los significantes donde toma cuerpo la metáfora".²⁶ Y también: "La *Verschiebung* o desplazamiento es ese viraje de la significación que la metonimia demuestra".²⁷ A la *sustitución*, pues, de un término por otro

(fenómeno al que Freud llama *desplazamiento*) Lacan lo considera una *metáfora*, y a la *combinación de un término con otro* —estructura a la que Freud denomina *condensación*— Lacan lo considera *metonimia*.²⁸ En resumidas cuentas —concluye Lacan— "el trabajo del sueño sigue las leyes del significante".²⁹ Parece un juego de manos inocente o la búsqueda de una terminología que no se preste a lecturas naturalistas. Sin embargo, en sentido estrictamente lexicológico, resulta dudosa la sustitución (ya que los términos tomados de la retórica no dejan de tener una buena carga de ambigüedad), y algo muy importante arrastra consigo el reemplazo. ¿Qué es, en efecto, lo que se oculta aquí? Lo diré con todas sus letras: se trata de la transmutación de la psicología y el psicoanálisis (que tienen como su "objeto" de análisis el alma, sea lo que ésta sea) por algo a lo que podríamos llamar *semiología psicológica* o *semiótica anímica*, cuyo trasfondo filosófico o concepción del mundo infraestructural es esa forma de *idealismo subjetivo* que es lo que he llamado *idealismo subjetivo lingüístico*.

Para que adquiriera peso la aseveración precedente, basta preguntarnos por la noción que sostiene Lacan sobre el hombre, el sujeto y el yo. "La ley del hombre —dice, en efecto, nuestro psicoanalista— es la ley del lenguaje".³⁰ El hombre no es "lo que come", como creían los materialistas vulgares, o "lo que piensa", como sostenían los cartesianos, sino que "el hombre *es* lo que habla". "El hombre habla, pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre".³¹ Dejemos las reflexiones antropológicas de lado y veamos qué entiende Lacan por *yo*. Él hace una diferencia entre *moi* y *je* que no deja de ser interesante, pero deliberadamente sitúa esos conceptos diferenciados al interior del lenguaje, definiendo a *moi* como una "construcción imaginaria" y a *je* como una "posición simbólica del sujeto".³² A veces Lacan aduce que lo que él dice, formula o descubre es lo que quiso decir Freud, o también que Freud *apunta* hacia algo que no pudo expresar del todo y que él, pertrechado por una metodología pertinente (lingüístico-estructural) y una intuición profunda (anti-cientificista), explica. De ahí que escriba: "Para saber cómo responder al sujeto en el análisis, el método es reconocer en primer lugar el sitio donde se encuentra su *ego*, ese *ego* que Freud mismo definió como *ego* formado de un núcleo verbal [...]"³³ En realidad, para Lacan, todo el aparato psíquico depende del lenguaje. El *yo*, el *superyó* y el *ello* están enmarcados por él. Sus tres registros —de lo imaginario, lo simbólico y lo "real"— se dan contextualizados por la semiótica. M. Klein, por ejemplo, pese a sus atisbos, no rompe el cascarón cientificista del psicoanálisis anquilosado porque no logra ver ese entramado simbólico en que se conforman tanto la conciencia como el inconsciente. Por eso es que señala: la escuela kleiniana no puede salir del contrasentido en que se encuentra "por no entrever siquiera la categoría del

significante".³⁴ La noción del significante es "necesaria para toda articulación del fenómeno analítico".³⁵ El falo, por ejemplo, *no* es una fantasía, ni un objeto en cuanto tal. No es el pene o el clítoris. No es el órgano sexual, como creía E. Jones, sino que "el falo es un significante".³⁶

Páginas atrás afirmé que indudablemente se puede decir que el alma humana, el sujeto, el yo o el hombre *tienen* un lenguaje o, si se quiere aludir a otra esfera de cuestiones, una lógica. Y conviene añadir que la *lectura* de ese lenguaje y la *interpretación* de esa lógica poseen un incuestionable valor epistémico. Pero si se dice —como lo asienta Lacan— que el alma humana no sólo *tiene* sino que *es* un lenguaje, se volatiliza su realidad y se cae en lo que podríamos llamar el *panlingüismo*, el cual acompaña indefectiblemente al idealismo subjetivo lingüístico, de idéntica manera a que si se dice que el alma del hombre, no sólo *tiene* una lógica, sino que *es* una lógica, se evapora asimismo su realidad, cayendo en lo que se ha llamado el *panlogismo*.

Segundo. Tema recurrente en Lacan es el de la *significación* y sus dos componentes: el *significante* y el *significado*. Habla también, desde luego, de la relación entre los significantes —que llama *cadena de significantes*— a los que ve como "anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos".³⁷ Pero lo más relevante de su posición es la "precedencia del significante sobre el significado".³⁸ Para que no haya dudas al respecto, Lacan lo explica de esta forma: "El significante tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marco".³⁹

También el tema del empirismo interesa a Lacan. Pero la experiencia no es, para él, una modalidad de la práctica que implique el lenguaje, desde luego, pero que se halla conformada por muchos otros elementos. Lacan fija así su posición, que yo llamaría de empirismo *lingüístico*: "Lo dado de la experiencia es de entrada el lenguaje".⁴⁰ Todos estos argumentos van sugiriendo y delimitando poco a poco la *posición filosófica* del psicoanalista francés. Pero no pocas veces esta última resulta expresada con toda nitidez, sin tapujos ni ambigüedades: "Es el mundo de las palabras —dice— el que crea el mundo de las cosas".⁴¹ Y también que es preciso desprenderse "de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado".⁴²

Al arribar a este punto, me gustaría poner de relieve que, en contra del *idealismo semántico* o de la *correlación de principio lingüística* que le es propia, la concepción *materialista* (implicada en la inferencia apodíctica que trasciende el enclaustramiento de los pares *sujeto-objeto* y *palabras-cosas*), tiene una idea diferente de lo que es y de cómo opera la *significación*. Antes que nada, conviene tener en cuenta que, con anterioridad a la cosa o a la situación *nominada*, existen la cosa o la situación *innominada*. Por ejemplo, antes de que el hombre hablara del *big bang* o

de la *expansión del universo*, estos fenómenos ya existían aunque no registrara alguien su existencia y le otorgara nombre; incluso antes de Freud, los individuos padecían el *complejo de Edipo*, aunque no supieran de su existencia ni lo hubieran bautizado con tal denominación. Existe, por consiguiente, lo que me gustaría llamar la *prehistoria de la significación*. Esta prehistoria abarca la naturaleza en su totalidad y está integrada por un conjunto de cosas (procesos) y situaciones *prenominales*, hasta que llegó el hombre y, con él, el haz de prácticas que constituyen la historia de las diferentes historias, su capacidad de conocer y nominar, o de nominar y conocer. Es entonces que surgen el significado —el referente; el correlato— y el significante —el signo, el símbolo. El significante es siempre, como decía Husserl, *conciencia de*. Es indefectiblemente una señal que *apunta hacia* un significado este señalamiento referencial podemos llamarla *intencionalidad primera*. En este sentido, pero sólo en éste, se puede coincidir con la *correlación de principio ingüística* en que no hay significante sin significado ni significado sin significante. La preeminencia de uno o de otro depende del enfoque: si la preocupación central es el proceso epistémico implicado en el *señalamiento*, tendrá preeminencia el *significante*. Si la preocupación principal es el contenido en cuanto tal de lo *señalado*, tendrá primacía el *significado*. Pero el proceso de la significación no termina ahí, ya que además de la *intencionalidad primera*, que va del significante al significado, hay una *intencionalidad segunda*, que va del significado *semántico* al significado *real*. El *significado semántico* es *la-cosa-para-la-palabra* (o el *objeto-para-mí*), mientras que el *significado real* es *la-cosa-en-sí-misma* (o el objeto en su existencia *independiente de la cognición*). Las dos intencionalidades no se dan separadas, sino que lo hacen en el *todo continuo* intencionalidad primera-intencionalidad segunda. El idealismo subjetivo, y también el idealismo subjetivo lingüístico, aceptan sólo la *intencionalidad primera*. Hume, por ejemplo, y en cierto sentido también Kant, se quedan en esa intencionalidad porque, según ellos, el significado es *fenoménico* y toda transobjetividad es imposible. Punto de vista éste que será retomado por Mach, Avenarius, el neopositivismo del Círculo de Viena y buena parte de los filósofos del lenguaje contemporáneos. En resumidas cuentas, entonces, la intencionalidad primera forma parte del significante y la intencionalidad segunda surge del significado. La *correlación de principio* sólo acepta la intencionalidad primera (*la conciencia de*), pero las posiciones del realismo gnoseológico y, de manera contundente, del materialismo filosófico, establecen un nexo necesario entre el *cogitatum* y la realidad.

Tercero. Varios de los discípulos y seguidores de Freud rompieron con sus tesis y se deslindaron de él. No podemos llamarlos *revisionistas* porque, lejos de considerarse freudianos, se declaraban orgullosamente iniciadores de una posición diversa. Tales son los casos bien conocidos de Jung, Adler y otros más. El caso de Lacan es distinto. La frase famosa de éste —

cuando se dirigía a sus alumnos en el Seminario de Caracas en 1980—: "Ustedes, si quieren, sean lacanianos. Yo, por mi parte, sigo siendo freudiano", nos indica claramente que su intención no era crear otra teoría o iniciar una concepción divergente, sino perfeccionar el psicoanálisis freudiano *al interior* del propio psicoanálisis; luchar porque no se estancara, en una palabra, *revisarlo*. Hay muchos cambios de detalle en la teoría y la práctica, la concepción y la clínica, pero todo esto es realizado por Lacan con el declarado propósito de poner al día el psicoanálisis freudiano, limpiarlo de residuos naturalistas provenientes de la época y la atmósfera cultural en que se desarrolló el creador del psicoanálisis. La forma en que trató de llevar a cabo tal empeño consistió en "vaciar" el alma humana de todos los "fantasmas energéticos" con que la concebía Freud y poner en su lugar la lingüística, pero no mediante la débil concepción de que el alma *tiene* lenguaje, sino con el concepto fuerte de que *es* lenguaje. No puedo precisar en este sitio cuánto benefició o cuánto perjudicó esta transmutación de terreno al psicoanálisis. Se abandonó en efecto el horizonte positivista y el enmarcamiento materialista mecanicista que condicionó la práctica teórica de Freud, pero esto —que tendió a agilizar o dinamizar la concepción— cayó en un nuevo, y me sospecho que más grave, enclaustramiento: el idealismo subjetivo, en la forma, ya analizada aquí, de una *correlación de principio* lingüista, en donde, incluso, se da inalterablemente mayor preeminencia al significante que al significado o, para decirlo de otro modo, al "camino descendente" que al "camino ascendente".

Mi posición es otra. No puedo estar de acuerdo, claro es, con los residuos científicistas, más que nada terminológicos, que imperan, en medida importante, en la psicología y en la metapsicología freudianas. Mi punto de vista se halla más por el lado de la dialéctica y su principio fundamental de que —sin olvidar la unidad de los campos— no se puede *reducir* lo anímico a lo bioquímico, como no se puede reducir lo bioquímico a lo físico-mecánico.

El intento lacaniano de *dialectizar* la concepción fisicalista que subyace en la producción freudiana —por lo menos en la utilización de palabras y conceptos científicos de época— no puede, pues, sino recibir mi anuencia. Pero la caída en el idealismo subjetivo me parece peor, si cabe, que la tendencia positivista o materialista vulgar que parece encontrarse en la obra, sobre todo inicial, de Freud.

Propongo otra salida: hacer uso de ciertas categorías que respeten la fluidez dialéctica que caracterizan en general los análisis y explicaciones

realizados por Freud, sin comprometerse —lo cual no significa tampoco manifestarse en contra— con ninguna de las hipótesis o teorías explicativas que proporciona la ciencia al respecto. Para que se entienda con claridad lo que busco decir con esto, voy a aludir a las razones por las cuales Lenin consideraba que, para el *materialismo filosófico*, maduro y autoconsciente, la *materia* era una *categoría*. La materia, en efecto, debía ser concebida como un *concepto general* que aludía al *ser objetivo en cuanto tal*, independientemente de la forma y el dinamismo que había tenido en el pasado, que tenía en la actualidad y que tendría en lo porvenir. La materia, considerada como categoría, no puede identificarse, entonces, con ninguna de las concepciones que de ella ha tenido, tiene y tendrá la ciencia. Si el materialismo *se subordinara* a alguna de estas descripciones, hipótesis o teorías que brinda la ciencia respecto a la estructura última de lo material, al ser negada aquélla, o superada por una concepción más pertinente, el materialismo carecería de base y, en el mismo sentido en que la noción científica cedería su puesto a una nueva formulación, y para regocijo de toda suerte de idealismos, se vendría abajo. La *categorización* de la noción de materia salvaguarda permanentemente la validez de la posición filosófica materialista porque, aceptando lo que tiene en común toda realidad, es decir, su *carácter objetivo*, se abstrae de las teorías circunstanciales que la ciencia va ofreciendo sobre ella.

Esta idea de lo que es una categoría difiere, obviamente, de la noción kantiana de categoría. Para Kant las categorías son los conceptos más generales usados por el entendimiento para legislar el mundo de los fenómenos. Su carácter es, pues, subjetivo. Son síntesis generadas por todo sujeto posible (o sujeto trascendental) para poner orden en lo real y poder conocerlo. Las categorías en sentido materialista aluden no sólo al fenómeno, a la cosa para nosotros, sino, además, a la realidad en cuanto tal. Son conceptos que parten de la evidencia que trae consigo la inferencia apodíctica de que más allá del fenómeno está la esencia, o de que el significado tiene una intencionalidad segunda que apunta al objeto real, esto es, a la materia considerada como categoría.

Propongo emplear el término *impulsividad* en lugar de *energía*. La impulsividad es una *categoría* por medio de la cual se alude al dinamismo de la psique, sin comprometerse con los planteamientos de la psicología empirista, que se caracterizó por introducir conceptos físicos o bioquímicos para explicar la estructura y los conflictos del alma. Al hablar de *impulsividad* me refiero al movimiento, las contradicciones, la función y la disfunción del "aparato psíquico". Ya la ciencia nos dirá —o irá aclarando— cómo opera el cerebro, qué papel juegan las neuronas, los analizadores, las

dendritas y el sinapismo. Establecerá un día una hipótesis, mañana la completará o la superará y pasado mañana dará con algo inesperado. Por eso el psicoanálisis no puede trasladar sin más los conceptos científico-naturales a su campo, porque estos últimos están en incesante proceso de transformación o, si se quiere, de perfeccionamiento. La *impulsividad* alude, pues, a la *dialéctica inherente a la subjetividad*. La subjetividad, por su lado, es también una realidad: la *realidad anímica*. El alma depende, sin duda, de la materia altamente organizada. Para entender los conflictos y el dinamismo de esa realidad relativamente estable, hay que aludir a la impulsividad, es decir, al movimiento y a las contradicciones que le son propias y que surgen y se desarrollan en contacto permanente con lo social. Pero el concepto *realidad anímica* es, asimismo, una *categoría*. Con esta noción se quiere aludir al sujeto, al existente, con independencia de la idea científica que se tenga de él. En este planteamiento categorial, por consiguiente, la materia alude al *afuera* y la realidad humana (con la impulsividad de sus pulsiones o afectos) al *adentro*.

NOTAS

1 El *reflejo dialéctico* considera que tanto el pensamiento que refleja la imagen de lo dado, como el lenguaje que le otorga la nominación —cierta o incierta— no son elementos pasivos, sino que contienen la dinamicidad indispensable para que pueda tener lugar el proceso comunicativo de la intersubjetividad.

2 Jacques Lacan, *Escritos*, México: Siglo XXI, 1988, p. 139.

3 Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder", en *op. cit.*, p. 574.

4 Jacques Lacan, "El seminario sobre *La carta robada*", en *op. cit.*, p. 36.

5 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra", en *op. cit.*, p. 261.

6 Jacques Lacan, "El seminario sobre *La carta robada*", en *op' cit.*, p. 37.

7 Jacques Lacan, "Observación sobre el informe de Daniel gache", en *op. cit.*, p. 653.

8 Jacques Lacan, "Juventud de Gide", en *op. cit.*, p. 727.

9 Jacques Lacan, "Acerca de la causalidad psíquica", en *op. cit.*, p. 173.

10 Jacques Lacan, "La instancia de la letra", en *op. cit.*, p. 474.

11 *Ibid.*, p. 475.

12 Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder", en *op. cit.*, p. 574.

13 Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad", en *op. cit.*, p. 845.

14 Jacques Lacan, "Del sujeto por fin custodiado", en *op. cit.*, p. 224.

15 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra", en *op. cit.*, p. 247.

16 *Ibid.*, p. 258.

17 *Ibid.*, p. 270.

- 18 Jacques Lacan, "El psicoanálisis y su enseñanza", en *op. cit.*, p. 426.
- 19 Jacques Lacan, "Intervención sobre la transferencia", en *op. cit.*, p. 206.
- 20 Jacques Lacan, "El psicoanálisis y su enseñanza", en *op. cit.*, p. 419.
- 21 *Ibid.*, p. 428.
- 22 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra", en *op. cit.*, p. 257.
- 23 *Ibid.*, p. 257.
- 24 Jacques Lacan, "La instancia de la letra", en *op. cit.*, p. 485.
- 25 *Ibid.*, p. 487.
- 26 *Ibid.*, p. 481.
- 27 *Ibid.*, p. 491.
- 28 Jacques Lacan, "La dirección de la cura", en *op. cit.*, p. 602.
- 29 Jacques Lacan, "La instancia de la letra", en *op. cit.*, p. 492.
- 30 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra", *op. cit.*, p. 261.
- 31 *Ibid.*, p. 265.
- 32 Jacques Lacan, "El estadio de espejo", en *op. cit.*, p. 87.
- 33 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra", en *op. cit.*, p. 291.
- 34 Jacques Lacan, "La dirección de la cura", en *op. cit.*, p. 617.
- 35 Jacques Lacan, "La significación del falo", en *op. cit.*, p. 668.
- 36 *Ibid.*, p. 669.
- 37 Jacques Lacan, "La instancia de la letra", en *op. cit.*, p. 481.
- 38 Jacques Lacan, "El seminario sobre *La carta robada*", en *op. cit.*, p. 22.
- 39 Jacques Lacan, "La significación del falo", en *op. cit.*, p. 668.
- 40 Jacques Lacan, "Más allá del principio de realidad", en *op. cit.*, p. 76.
- 41 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra", en *op. cit.*, p. 265.
- 42 Jacques Lacan, "La instancia de la letra", en *op. cit.*, p. 478.